

شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

تأليف

الدكتور أيمن المصري

١

شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

◀ شريعة الحكماء في شرح إلهيات الشفاء ١

◀ الدكتور أيمن المصري



إيران. قم. مجتمع ناشران. محل رقم ١٢٥
تلفون ٣٧٧٣٢٧٣١ ٠٢٥ نقال ٠٩١٢٧٤٨١٥٨٦
إيران. قم. پاساژ قدس. محل رقم ٣٦
تلفون ٣٧٧٣٢٦٣١ ٠٢٥ نقال ٠٩١٢٤٥١٢٥٦٣
www.zein.ir



مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية

شابك جلد ١ : ٩ - ٨١ - ٥٢٧٦ - ٦٢٢ - ٩٧٨
شابك دوره : ٢ - ٨٠ - ٥٢٧٦ - ٦٢٢ - ٩٧٨





● الطبعة: الأولى ١٤٠٤ هـ.ش ٢٠٢٥ م
● الكمية: ٣٠٠ نسخة
● عدد الصفحات: ٣٠٨ صفحة
● تصميم الغلاف: مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية



سرشناسه: مصري، ايمن.
عنوان قراردادى: الشفاء. الهيات. شرح
عنوان و نام پديدآورنده: شريعة الحكماء في شرح الهيات الشفاء/ تاليف الدكتور ايمن المصري؛
إبرای/ موسسة ميراث زين العابدين الثقافية.
مشخصات نشر: قم: نشر زين، ١٤٤٦ هـ = ٢٠٢٥ م = ١٤٠٤.
مشخصات ظاهرى: ٤ ج.
شابک: مرجع قيمت: وب سايت رسمی نشر زين. دوره: 2 - 80 - 5276 - 622 - 978:
ج. ١: 9 - 81 - 5276 - 622 - 978: ج. ٢: 6 - 82 - 5276 - 622 - 978:
ج. ٣: 3 - 83 - 5276 - 622 - 978: ج. ٤: 0 - 84 - 5276 - 622 - 978:
وضعيت فهرست نويسى: فيپا
يادداشت: زبان: عربى.
موضوع: ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠ - ٤٢٨ ق. الشفاء. الهيات -- نقد و تفسير
موضوع: فلسفه اسلامى -- متون قديمى تا قرن ١٤
موضوع: Islamic philosophy -- Early works to 20th century
موضوع: مابعد الطبيعه -- متون قديمى تا قرن ١٤
موضوع: Metaphysics -- Early works to 20th century
شناسه افزوده: ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠ - ٤٢٨ ق. الشفاء. الهيات. شرح
شناسه افزوده: موسسه فرهنگى هنرى ميراث زين العابدين
رده بندى كنگره: BBR ١٤٦٥
رده بندى ديويى: ١٨٩/١
شماره كتابشناسى ملى: ٩٩١١٦٢٩
وضعيت ركورد: فيپا



شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

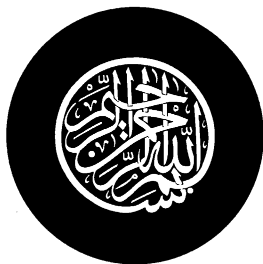


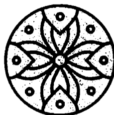
تأليف

الدكتور أيمن المصري



زين العالمية للنشر


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة المصنف

الحمـد لله واجـب الوجـود، المتعالي على خلقـه بتمام الكمـال والجود، الذي أتقـن كل شيء خلقـه، ورفـع السـماء ووضـع الميـزان، ووهب العقل للإنسـان، وجعلـه مظهـر عنايتـه ولطفه التام وحجتـه البالغة عـلى خلقه. أما بعـد... فإن الفلسفة الإلهية هي المظهر التام لكمال الإنسانية، وذروة سنام الحكمة والعقلانية، فموضوعهـا هو أعـم وأشـرف الموضوعات، وغايتهـا هي أشـرف الغايات، حيث تبحث عن المبادئ العليا للأشـياء لتنتهي إلى المبدأ الأول للوجود، الذي معرفته هـي أشـرف المعارف، ومنهجهـا هو العقل البرهـاني التجريدي، الـذي هو أسمى وأوثـق المناهـج العلميـة، الـذي لا يأتيـه الباطـل من بـين يديه ولا مـن خلفه. ومـن أجـل ذلك كانـت الفلسـفة الإلهية هـي أم العلوم وسـيِّدتها، ومنهـا تثبت موضوعاتهـا، وتكتسـب مبـادئ تحقيق مسـائلها. والفيلسـوف الإلهـي ليس هو كل مـن فكـر تفكيـرا عاما في الأشـياء كما يتوهـم الحداثويون، فتراهـم يطلقون

اسم الفيلسوف على كل من فكر تفكيرا كليا بأي شكل من الأشكال، وفي أي موضوع من الموضوعات، ولو كان بالآراء الشاذة والشطحات، بل الفيلسوف هو من فكر تفكيرا كليا في الوجود المطلق، وبحث عن العلل والمبادئ البعيدة، لاسيما علة العلل وهو الباري سبحانه وتعالى، وتحقق من صفاتها وأفعالها ومراتب وجودها، باستعمال البرهان المنطقي القويم. كما أنّ الفيلسوف ليس من يعتقد ثم يستدل، أو يصدّق ما يجب أن يصدّقه، فيجعل موافقة اعتقاداته المسبقة دليلا على صحة استدلالاته اللاحقة، ويقيد نتائج البراهين اليقينية بعدم مخالفتها للمشهورات والمقبولات العرفية، كما يفعل المتكلمون من رجال اللاهوت المتفلسفين. بل الفيلسوف هو المخلص المتفاني في طلب الحقيقة، المتحري للأدلة البرهانية الدقيقة والعميقة، المتصف بالموضوعية بعيدا عن أي ضغوطات داخلية أو خارجية، فهو يستدل ثم يعتقد، لا تأخذه في الحق لومة لائم. وهذا الكتاب الذي بين يديكم الموسوم بـ (إلهيات الشفاء) لشيخ الفلاسفة والحكماء الشيخ الرئيس بن سينا، هو أهم وأشرف أجزاء موسوعة الشفاء، ويُعد أكمل وأتم ما كُتب في الفلسفة الإلهية المشائية بما اشتمل عليه من المباحث العامة والخاصة الفلسفية التفصيلة، بالإضافة إلى بعض مباحث الحكمة العملية.

وقد وفقني وشرفني الباري تعالى بإحياء وشرح هذا السفر الفلسفي الحكيم والكبير، ليكون نبراسا لطلاب الحكمة العقلية ومريدي العلوم الحقيقية، وأسأل الباري تعالى أن يتقبله مني بقبول حسن ويجعله هاديا ومرشدا للمسترشدين.

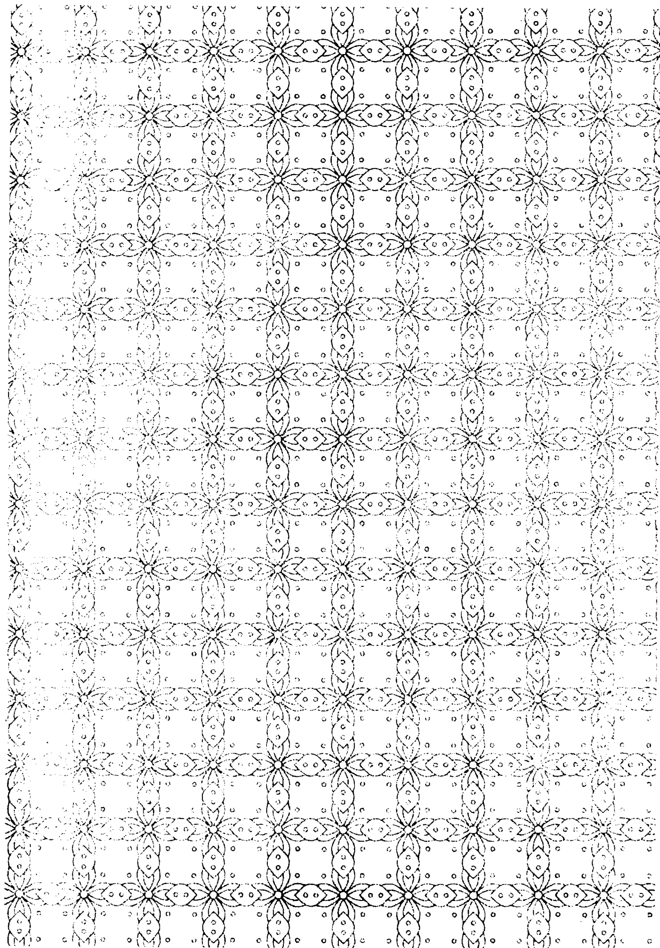
ولا أنسى هنا أن أخص بالذكر تلميذي النجيب الفاضل حسين ابراهيم شمس الدين، الذي بذل جهدا كبيرا وكرّس وقتا طويلا من عمره في تقرير مطالب هذا الكتاب الطويل والصعب، بكل دقة وصدقٍ وإخلاص، حتى خرج بهذه

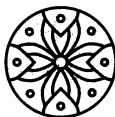
الصورة الفاخرة، فشكر الله سعيه وجزاه خير جزاء المحسنين. وفي الختام اسأل الباري الحكيم أن يسدد خطانا جميعا ويوفقنا لخدمة العلم والإنسانية.

أيمن عبد الخالق

في الثالث والعشرين من شهر رمضان ١٤٤٥ هجري قمري،

الموافق للأول من ابريل ٢٠٢٤ ميلادية.





مقدّمة

كتاب الشفاء مبني على أربعة جمل من الحكمة، المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، وقد تقدم البحث في الأقسام السابقة ـ أي قبل قسم الإلهيات ـ حول الجمل الثلاثة الأول، وما نحن بصدده في هذا الكتاب هو الجملة الرابعة من جمل الحكمة، ألا وهي الحكمة الإلهية وهي فن من فنون[1] الحكمة العامة، وينشعب منها فنون تندرج تحتها، وقد رتّبها الشيخ على عشرة مقالات تنقسم كل مقالة منها إلى فصول متعددة.

أما المقالة الأولى فيتعرض الشيخ فيها لما كان يسمى عند القدماء بالرؤوس الثمانية للعلم، وهي العناوين العامة التي كانت توضع في مقدمات الكتب بغية إعطاء بيان إجمالي حول العلم وما يتناوله الكتاب، حتى لا يرد القارئ وطالب العلم المبحوث عنه دون معرفة مجملة حول ما هو مطلوب ومبحوث عنه في الكتاب،

---

(١) لا يبعد أن يراد من الفن نفس العلم، ولا داعي لارتكاب التكلفات التي تذكر في بعض المتون للتفرقة بين الفن والعلم.

وببيان آخر، إن الرؤوس الثمانية لا بد أن يطّلع عليها الطالب قبل الدخول في العلم حتى تتبين له ماهية العلم وغايته فيعطيه صورة عامة إجمالية عن العلم الذي يريد أن يدرسه وهذه الرؤوس تشتمل على:

١ـ اسم العلم

٢ـ المصنف

٣ـ الغرض

٤ـ المنفعة

٥ـ المرتبة

٦ـ استقلالية أو آلية العلم

٧ـ منهج العلم

٨ـ أبواب العلم.

وبهذا يتبيّن أن المقالة الأولى باشتمالها على ما ذكرنا تمثّل مقدمة تمهيدية قبل الولوج في مسائل العلم التفصيلية، ونحن ذاكرون ما ينبغي حول هذه الرؤوس الثمانية قبل الشروع بالكلام حول مطالب الفصول المتعددة، فنقول:

أولًا: اسم العلم

أما اسم العلم، فتارة نريد منه بيان وجه إطلاق اسم العلم عليه، وتارة أخرى يراد به بيان التعريف الصناعي للعلم، وهذان مقامان مختلفان، فأما بالنسبة لإطلاق اسم «الإلهيات» على الحكمة الإلهية والفلسفة الأولى، فلأن «الإلهيات» والتي هي جمع «إلهي» وهو المنسوب للإله، كان يراد به عند قدماء الحكماء عمومًا وحكماء اليونان خصوصًا الموجود المجرد، بحيث كانوا يطلقون عليها لفظ «الآلهة»، ومن هنا سميّت الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية

بالإلهيـات لكونها تبحث عن المجردات إما بمعنى البحـث عن المصاديق العينية للمجـردات أو بمعـنى الحيثيـة المجـردة للموجـودات الماديـة وغيرهـا، وبعبـارة أخـرى، سميـت الفلسـفة بالإلهيـات لأنها تبحث عـن المجردات والـتي يمكن أن تتمثـل بأمريـن إما المجـردات العينيـة التي تشـمل الواجب والعقـول والنفوس وإمـا المفاهـيم العامة المجردة عن المادة التي تعرض المجردات أو المحسوسـات، كالواحـد والكثيـر والعلـة والمعلول والقـوة والفعل، وهي تعـرض كل الموجودات المجـردة العينيـة أو الماديـة، ومن هنا يتبـين أن البحث عن الماديـات إنما يكون مـن جهـة تجردهـا لا التجرد العيـني كما هو واضح، وإن شـئت قلـت من حيث هـي موجودة، لذا فالفلسـفة تبحث عن المجردات سـواء الأعيـان المجردة منها وهـو فـن الربوبيات والأثولوجيـا والالهيات بالمعـنى الأخص أمـا المفاهيم العامة مثـل القوة والفعل والعلـة والمعلول وغيرها وهذه بمجموعهـا هي الإلهيات بالمعنى الأعـم، ولذا سميت الفلسـفة مطلقًا بالإلهيـات أي فن المجردات. وسـيأتي مزيد كلام حـول هذه القضيـة في الفصل الأول.

وهذه ملاحظة جديرة بالانتباه، إذ قد اشـتبه الأمر على كثير من المستشـرقين والمثقفين الذين أخذوا بظواهر كلام القدماء من الحكماء، فرموهم بتهمة الشـرك والقـول بتعـدد الآلهة بمعنى تعدد الصانـع أو الواجب، وهـذا نتيجة عدم أخذهم الاصطـلاح بمعناه الرائج عندهم بل أسـقطوا فهمهم عـلى كلام الحكماء القدماء. هـذا كله فيما لو أردنا من الاسـم ـ الذي هو الـرأس الأول من الرؤوس الثمانية ـ بيان وجه التسمية العنوانية.

وأمـا إذا أردنـا باسـم العلـم تعريفه على وجـه إجمالي، فإن مـن الأصول التي لا بـد أن تُعلم أن تعريف أي علم موقوف عـلى بيان موضوعه، إذ ليس العلم إلا

البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه، فكأن الموضوع فصلٌ مميز للعلم، ومن هنا قيل كما هو الحق أن العلوم إنما تتمايز بموضوعاتها، فتعريف علم النحو مثلًا هو العلم بالكلمة من حيث البناء والإعراب، ذلك لأن موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث هي كذلك، كما أن الطبيعيات حيث كان موضوعها الجسم من حيث الحركة والسكون، كان تعريفها العلم بالجسم من حيث الحركة والسكون.

والأمر عينه يجري فيما نحن فيه، وعليه إن تعريف فن الحكمة الإلهية هو العلم الباحث عن الموجود المطلق، إذ موضوعها هو الموجود المطلق، ويقصد به الموجود من حيث هو موجود.

ثانيًا: المصنّف

العنوان الثاني من الرؤوس الثمانية هو مصنف العلم، وكذلك يمكن أن يراد من المصنف معنيان، الأول المؤسس والثاني المدوّن، ولا يخفى على من راجع تاريخ العلوم وعلم بحقائق نشوئها وخاصة من عرف بمعنى وحقيقة البحث الفلسفي أن الفلسفة قديمة بقدم الوجود الإنساني، إذ إن التفكير في القضايا الكبرى والكلية أمر مركوز في طبيعة الإنسان، ويكفيك منبّهًا على ذلك ما تراه من أسئلة الأطفال واليافعين عند أول بلوغهم مرتبة التعقل، حيث ينهالون بالأسئلة الوجودية الكبرى والتي هي بوجه قطعي أسئلة فلسفية، ومن ثمّ فالفلسفة لا مؤسس لها بمعنى أن التفكير الفلسفي مطبوع في الجبلّة الإنسانية.

وأما إن أريد بالمصنّف للعلم المدوّن والمنضّد لمطالبه على هيئة فنية تتناقل من الخلف إلى السلف، فقد وجدنا في النقولات التاريخية أن أول من كتب في الفلسفة هو هرمس، ويقال ـ والدعوة على مدّعيها ـ أنه النبي ادريس عليه

السـلام، ولكن إذا أردنـا المتيقن من الأمور فأول من صنف في الفلسـفة بطريقة مدرسـية هو المعلم الأول أرسـطو طاليس، في كتابه مـا بعد الطبيعة.

ثالثًا: الغرض

الغرض والغاية من دراسة الفلسفة هي ما يشير إليه الشيخ في المتن الذي بين أيدينـا وتحديدًا في الفصل الثاني على ما سـيأتي بعد تحديـد موضوع العلم، وإنما يذكر الغرض بعد ذكر الموضوع لنكتة علمية في البين، حاصلها أن الغاية والغرض إنمـا تتحدد وفقًـا لخصائص الموضوع، كما أنّا نعرف الغـرض من علم النحو وأنه صون اللسان العربي عن الخطأ بعد معرفة أن موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث البناء والإعراب، ولذا من عرف الموضوع يستطيع أن يحدس الغرض.

هذا، وقد تبيّن أن موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق فعندئذ يتبين أن الغرض هـو معرفة حقائق الموجـودات على ما هي عليه من حيث هـي موجودة ومعرفة أسـبابها القصـوى وغايتها، وإن أردت القـول بناء رؤية كونية سـليمة على وجه الحقيقة لا الوهم والاعتبار.

رابعًا: المنفعة

لا بـد أولًا مـن بيـان الفـرق بـين المنفعـة والغـرض، وذلـك أن الغـرض هـو الأمـر المترتـب في نفس الأمـر والواقع على دراسـة الفن وتحصيله دون مقايسـة إلى غيـره، ويمكـن القـول إنـه العلـة الغائية مـن العلـم، بحيث يدخـل في قوام تحصّلـه، وأمـا المنفعة فهي الأثـر الممدوح الناشئ بمقايسـةٍ مع الغيـر فيقولون أن مـن منافع الفلسـفة مثلًا إثبـات موضوعات العلـوم، أو إن هليـات موضوعات العلوم البسـيطة تتوقف على اسـتئناف بحث فلسـفي قبْليّ، وهذه منفعة فلسفية

بالقياس إلى سائر العلوم، وليس غرض الفلسفة بالذات تنقيح الموضوعات، بل هي منفعة له لا بالذات.

خامسًا: مرتبة الفلسفة بين العلوم

من الناحية التعليمية والإثباتية، لا بد للطالب أن يبتدئ بدراسة نظرية المعرفة التي تتكفل ببيان طرق التعلّم وحجية هذه الطرق ومدى كاشفيتها عن المراد في كل علم، ومنها يعرف المناهج المعرفية وتراتبيتها بعد تنقيح أصل إمكان المعرفة، ثم بعد ذلك لا بد أن يبدأ ببحث آلية المنهج العقلي وهو المبحوث عنه في علم المنطق، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الرياضيات لوضوح براهينها ومن ثم إلى الطبيعيات لأنها أعقد من سابقتها وأخيرًا يتأهل لولوج البحث في الإلهيات، فمرتبة الفلسفة تعليميًا هي بعد الطبيعيات ولذا هي علم ما بعد الطبيعة من هذه الجهة.

وأما مرتبتها في نفس الأمر، فهي أول العلوم وأسبقها إذ موضوعها أعم الموضوعات وهو الموجود المطلق الذي لا أعم منه.

سادسًا: استقلالية فن الفلسفة

هل الفلسفة علم آلي أم استقلالي؟ العلم الآلي هو الذي يكون في أصل نشأته وفي الدافع لطلبه لا يقصد به إلا التوصل إلى غيره من العلوم، بخلاف العلم الاستقلالي الذي هو بنفسه مقصود العقل، ومطالبه مطلوبة لنفسها، ومن الوضوح بمكان أن الفلسفة علم استقلالي، فهي مرادة بذاتها ولا يطلب لأجلها أي علم آخر.

سابعًا: منهج الفلسفة

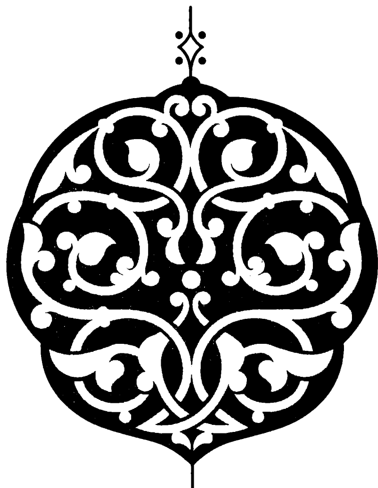
المنهج المتبع في تحقيق مسائل الفلسفة، هو المنهج العقلي البرهاني حصرًا، إذ البرهان هو الصناعة التي بها يمكن كشف الواقع على ما هو عليه في الحقيقة كما حقق في مباحث المنطق.

ثامنًا: أبواب الفلسفة

قد جرت عادة الحكماء ومن يجري مجراهم على التعرض أولًا للأمور العامة ومن ثم البحث عن المجردات العينية من الواجب والعقول والنفوس، لوضوح أن الأمور العامة لا بد أن تتقدم على الأمور الخاصة، ولسنا نجد ضرورة للتطرّق إلى الأبواب التفصيلية، إنما الترتيب الطبيعي للحكمة هو الابتداء بالمسائل العامة والتي تبحث بعنوان الإلهيات بالمعنى الأعم ومن ثم الإلهيات بالمعنى الأخص.

ولا بد في الختام أن نشير إلى أننا إذا قارنا كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الشفاء لابن سينا سنجد اشتراكًا واسعًا بينهما ولكن نجد أن ثمة اختلافًا ما وهو أن مدخل أرسطو إلى عالم ما وراء الطبيعة يختلف كليًا عن منهج الشيخ الرئيس، بيان ذلك أن مدخل أرسطو وأتباعه مدخل حسي تجريبي وعن طريق مفهومي القوة والفعل، وأما مدخل الشيخ الرئيس إلى عالم الغيب وما وراء الطبيعة فهو طريق الوجوب والإمكان، ولا أثر لذلك في فلسفة أرسطو وأتباعه، وعليه فأرسطو دخل من الطبيعيات والحس والحركة للولوج في عالم الغيب بخلاف الشيخ الرئيس حيث ابتدأ بالوجوب والإمكان الذي أخذه من المعلم الثاني أي الفارابي عندما فصل الوجود عن الماهية وبيّن أن الوجود إما ممكن أو واجب بحسب القسمة العقلية، ومن هنا كان الفارق

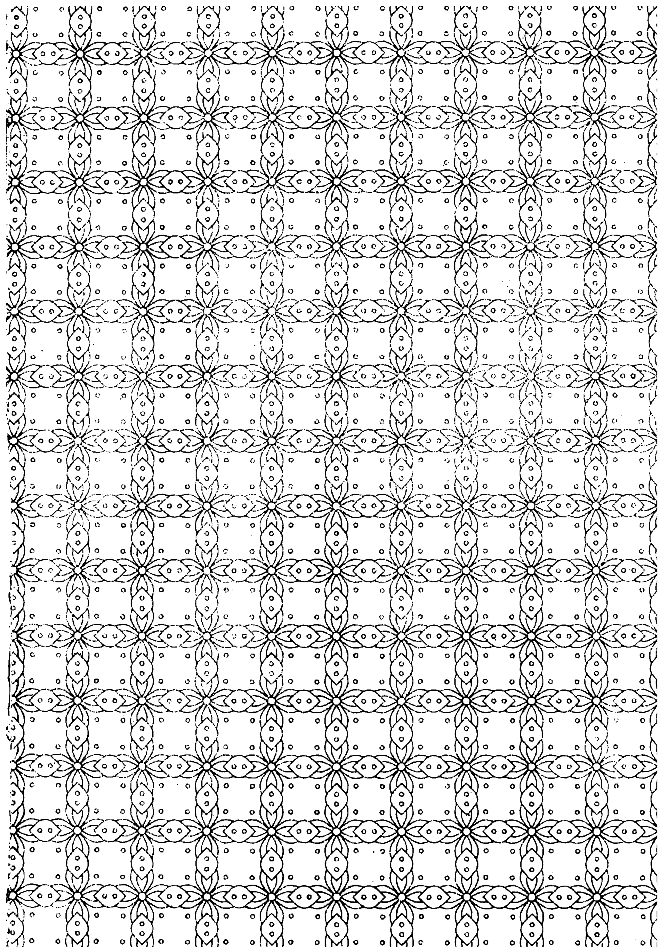
في إثبات المبدأ للعالم بين أرسطو والشيخ الرئيس أن المعلم الأول يثبته بوصفه المحرك الأول والشيخ الرئيس يثبته بوصفه واجب الوجود بالذات، وشتّان بينهما إذ لو اقتصر بيان المبدأ بأنه محرك غير متحرك وأنه فعلية محضة امتنع تمييزه عن سائر المجردات هذا مضافًا إلى أننا لن نستطيع استنباط صفاته، ومن هنا يعلم السبب الذي حجّم الإلهيات عند أرسطو.



المقالة الأولى

وفيها ثمانية فصول:

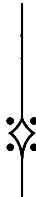


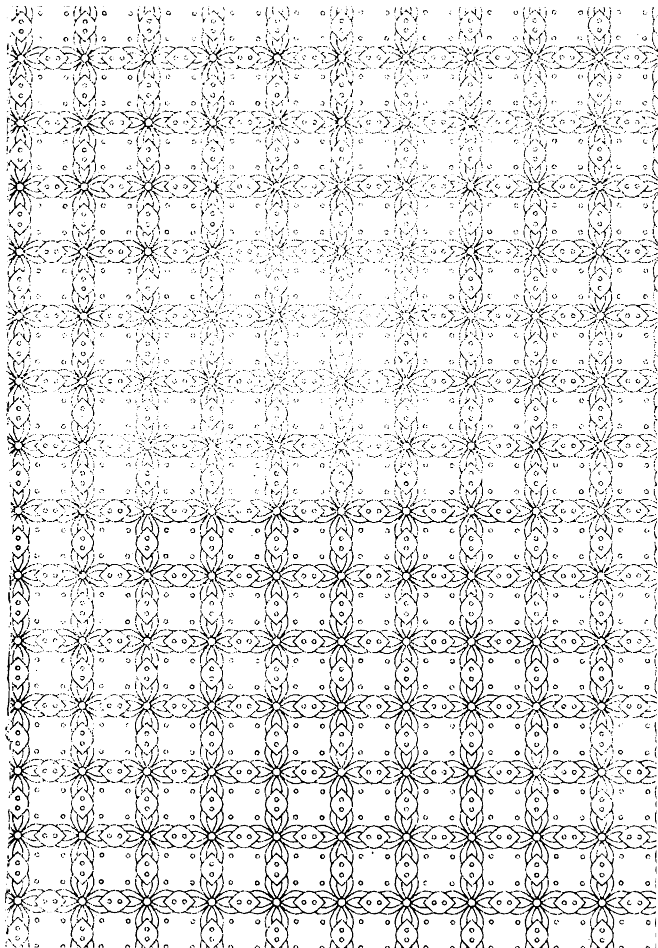


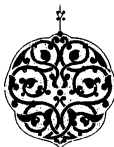


بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلاته على النبي المصطفى محمد وآله الأكرمين أجمعين الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات. المقالة الأولى وهي ثمانية فصول.







[الفصل الأول] (ا)
فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبين إنيته في العلوم.

القسم الأول: في بيان الداعي لإثبات الموضوع لعلم الفلسفة الأولى

قال الشيخ (فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبيّن إنيته في العلوم).

■ **الشرح**

يريد المصنف في هذا الفصل بيان أن للفلسفة موضوعًا مستقلًا بحيث تكون علمًا قائمًا بذاته فلا يكون بالإمكان لكل من أراد الحديث في القضايا الفلسفية سائغًا شراب الكلام له وشرعة لكل وارد، وذلك لأنه ناظر في هذا الأمر أيضًا إلى المتكلمين الذين يبدون آراءً غير فنيّة في الفلسفة وكأنها ليست بعلم، وبطلان هذا الكلام أوضح من أن يُبيّن، إذ المنهج الفلسفي هو البرهان الذي

يتكفل إثبات الواقع على وجه الحقيقة بخلاف غيره من العلوم كآليات البحث الفقهي والتي شأنها التنجيز والتعذير والحجية بهذا المعنى فلا يمكن الاعتماد عليه في مقام البحث العقائدي الباحث عن الواقع ونفس الأمر.

ثم إن هذا الفصل والذي يليه يتعلقان بموضوع العلم مع فرق هو أن الفصل الأول يتعلق بمطلب «ما هو؟» والفصل الثاني يتعلق بمطلب «هل هو؟».

وبيان ذلك أنه في الفصل الأول يبحث عن تعريف الموضوع وبيان حده، حيث يوفّق لبيان الجهة التصورية لموضوع الحكمة، وأما في الفصل الثاني فيبحث عن وجود موضوع العلم، فإن قيل كيف يبحث عن وجود موضوع العلم في نفس العلم والحال أن العلم ـ أي علم ـ لا يتكفّل إثبات موضوعه ـ فإنه يقال ما ذكر صحيح، إلا أن موضوع الحكمة هو الموجود المطلق ولا يحتاج إلى إثبات وإنما ينبّه عليه، مضافًا إلى أنه لا علم فوق الفلسفة تثبت موضوعها فاضطرارًا أدرج البحث ههنا هاتين النكتتين.

وقوله «طلب موضوع الفلسفة» مشتمل على نكتة مهمة، حيث إن التعبير بالطلب دون الاستدلال يراد منه التنبيه على أن بيان الموضوع من حيث تعريفه وتصوره ليس بالطلب الاستدلالي، فالمراد ههنا طلب بيان لا طلب استدلال.

وقوله «لتتبيّن إنيّته في العلوم» إشارة إلى أن مرتبة العلم بين العلوم إنما تتحدد بعد بيان موضوع العلم، وهذا ما ألمحنا إليه في المقدمة.

القسم الثاني: بيان انشعاب العلوم إلى العلوم النظرية والعملية

قال الشيخ (وإذ وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق، فأوردنا ما وجب إيراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية، فبالحري أن نشرع في تعريف

المعـاني الحكمية، ونبتدئ مسـتعينين بـالله فنقول:

إن العلوم الفلسـفية، كما قد أشـير إليه في مواضع أخرى من الكتب، تنقسـم إلى النظريـة وإلى العمليـة. وقـد أشـير إلى الفرق بينهمـا وذكـر أن النظرية هي الـتي نطلب فيها اسـتكمال القـوة النظريـة من النفـس بحصول العقـل بالفعل، وذلـك بحصول العلم التصوري والتصديق بأمور ليسـت هي هـي بأنها أعمالنا وأحوالنـا، فتكـون الغاية فيها حصـول رأي واعتقاد ليس رأيًا واعتقـادًا في كيفية عمـل أو كيفيـة مبدإ عمـل من حيث هـو مبدأ عمل.

وأن العمليـة هـي الـتي يطلـب فيهـا أولًا اسـتكمال القـوة النظريـة بحصـول العلـم التصـوري والتصديـق بأمـور هي هي بأنهـا أعمالنا، ليحصـل منها ثانيا اسـتكمال القـوة العمليـة بالأخلاق).

■ **الشرح**

إن الشـيخ ههنـا أراد أن يبـين كيـف انشـعبت العلـوم إلى نظريـة وعمليـة، انشـعابًا طبيعيًـا برهانيًـا، ومـن ثم يبـين كيـف انشـعبت الحكمـة النظريـة إلى الرياضيـات والطبيعيات والإلهيات، وبذلـك يمهّد لتنقيح موضوع الإلهيات بحيث يتميز عن سائر العلوم وأقسام الحكمة.

وصفوة الكلام الذي ذكره، أن الأمور الموجودة تنقسم قسمة منطقية ثنائية إلى قسمين، فإما هي أمور موجودة لا باختيارنا وإما هي موجودة باختيارنا، والعلم المتعلق بالأمور التي ليست باختيارنا يسمى حكمة نظرية، وتتعلق بما هو كائن وغير كائن، وأما ما يتعلق بما هو تحت اختيارنا يسمى بالعلوم العملية أي ما ينبغي وما لا ينبغي.

ثم إنه لا ينبغي الخلط بين أمور أربعة:

١ـ الحكمة النظرية

٢ـ العقل النظري

٣ـ الحكمة العملية

٤ـ العقل العملي

وذلك لأن المراد من العقل النظري قوى النفس العلامة، وأما العقل العملي فهو قوى النفس العمالة، وبالتالي، إن شأن العقل النظري إدراك الأمور الكلية سواء أكانت نظرية أم عملية، بخلاف العقل العملي فلا يدرك إلا الأمور العملية الجزئية، فلو قال «يجب توقير الحكيم» ففي البين إدراك كلي هو وجوب التوقير وإدراك جزئي سابق بالمباشرة على العمل وهو إدراك كون زيد حكيمًا، فهذا الإدراك الجزئي هو شأن العقل العملي وبهذا الاعتبار يكون العقل العملي مبدأ العمل، بخلاف العقل النظري الذي هو المدرك للكليات، فليتنبه إلى هذا الأمر إذ وقعت خلافات واشتباهات كثيرة في بيان معنى العقلين، وبهذا يتبيّن أن الحكمة النظرية والحكمة العملية هما النتاج المعرفي الكلي الناتج من العقل النظري، ولا يسمع لمن يقول إن الحكمة العملية شأن العقل العملي والنظرية شأن النظري، بل كلاهما شأنان من شؤون العقل النظري إذ هما كليات مدركة.

إذا تبيّن ذلك، شرع الشيخ بعد البيان الآنف بتحديد كمال كل من الأمور الأربعة، فالعقل النظري كماله في العلم بأن يخرج من القوة إلى الفعل، وغايته أن يصل إلى مرتبة العقل بالفعل في النظريات والعمليات كما بيّن في مباحث النفس من الطبيعيات، والاختلاف بين النظريات والعمليات في أن صيرورة الإنسان عالمًا بالقضايا النظرية هو بنفسه كمال بخلاف العلم بالقضايا العملية فإنه يُتعقّب بأمر آخر لبلوغ الكمال وهو العمل على طبق الحكمة العملية.

وبعبارة أخرى، إن مطلق طلب العلم كمال للعقل النظري بحيث يخرج من القوة إلى الفعل، أما غاية الحكمة النظرية فهي حصول المعرفة والاعتقاد الصحيح، بخلاف الحكمة العملية فغايتها لا تتوقف على مجرد العلم بها، بل إن في المقام أمر آخر وهو العمل، فبعد استكمال العقل النظري بها يأتي الأمر إلى استكمال العقل العملي بالعمل على طبقها لأجل حصول ملكة العدالة وهي الهيئة الاستعلائية للنفس على القوة الشهوية والغضبية.

■ أضواء على النص

١ـ في قوله «إن العلوم الفلسفية» المقصود منه العلوم الفلسفية مطلقًا أي بمعناها الأعم، وقد جرت عادة القدماء على إطلاق لقب الفيلسوف على العالم حيث لم يكن رائجًا الفصل بين العلوم، فكان العلم مساوقًا في الإطلاق للفلسفة، وعليه فقيد «الفلسفية» ههنا قيد توضيحي لقوله «العلوم».

٢ـ قوله «وقد أشير إلى الفرق بينهما» أي بين العلوم النظرية والعملية، وذلك في المدخل ـ الايساغوجي ـ من كتاب الشفاء.

٣ـ قوله «استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل» المقصود من القوة النظرية العقل النظري، والغاية المقصودة ههنا عندئذ هي غاية العقل النظري وهي حصول العقل بالفعل ومعناه أنه متى شاء علم، ولم يشر إلى جنبة العمل كما هو واضح لما بيّنا من أن كمال العقل النظري حصول الحكمة فقط، بخلاف العقل العملي.

٤ـ قوله «بأنها أعمالنا وأحوالنا» وصف لمتعلق الحكمة النظرية، أما

المقصـود مـن الأعمال كالمهـارات والصناعات كالنجـارة ونظائرها وأما الأحـوال فالأخـلاق والملكات النفسـانية، والمقصود مـن ذلك إخراج متعلقـات الحكمـة العملية لأنه بصـدد بيان الحكمـة النظرية.

القسم الثالث: بيان انشعاب العلوم النظرية إلى أقسامها

قـال الشـيخ (وذكـر أن النظريـة تنحصـر في أقسـام ثلاثـة هـي: الطبيعـي، والتعليميـة، والإلهيـة.

وأن الطبيعيـة موضوعها الأجسـام من جهة ما هي متحركة وسـاكنة، وبحثها عـن العوارض الـتي تعرض لها بالذات مـن هذه الجهة.

وأن التعليميـة موضوعهـا إمـا مـا هو كم مجـرد عن المـادة بالـذات، و إما ما هـو ذو كـم. والمبحـوث عنه فيهـا أحوال تعـرض للكم بمـا هو كـم. ولا يؤخذ في حدودهـا نوع مـادة، ولا قوة حركـة. وأن الإلهية تبحث عـن الأمور المفارقـة للمادة بالقوام والحد.

وقد سمعـت أيضًا أن الإلهي هو الـذي يبحث فيه عن الأسـباب الأولى للوجود الطبيعـي والتعليمـي ومـا يتعلق بهما، وعن مسـبب الأسـباب و مبـدإ المبادئ وهو الإله تعـالى جده.

فهـذا هـو قـدر ما يكـون قد وقفت عليه فيما سـلف لـك من الكتـب. ولم يتبـين لـك مـن ذلـك أن الموضـوع للعلم الإلهـي ما هـو بالحقيقـة الإلهـي ما هو بالحقيقـة إلا إشـارة جـرت في كتـاب البرهان مـن المنطـق إن تذكرتها.)

■ **الشرح**

بعد أن بيّن كيفية انقسام العلوم إلى النظرية والعملية شرع في الإشارة إلى انقسام العلوم النظرية إلى ثلاثة علوم، وهي العلوم الطبيعية والتعليمية والإلهية، حتى ينتهي إلى تمييز موضوع الفلسفة بنحو إجمالي.

وأراد بقوله «ذكر» أنه قد أشار في الفصل الثاني من مدخل المنطق في الإيساغوجي، إلى بيان كيفية هذا الانقسام ولذا لم يتعرض له مرة أخرى ههنا اعتمادًا على ما تقدم هناك، ونحذوا ههنا حذوه في بيان الأمر إجمالًا بشيء من الشرح والبيان، فنقول:

كما أن العلوم قد انقسمت إلى نظرية وعملية بلحاظ المعاني الكلية النفس أمرية إلى ما يتعلق بما هو كائن وما يتعلق بما ينبغي أن يكون، فإن المعاني النظرية الكلية تنقسم إلى أقسام كذلك:

إما أن تقارن المادة في الخارج أو تكون مجردة عن المادة، والتي تقارن المادة والحركة إما أن ليس لها وجود في الخارج إلا في المادة أو أن لها وجودًا آخر في غير المادة، والتي ليس لها وجود في الخارج إلا في المادة إما أن تكون في الذهن هكذا بمعنى أن المادة مأخوذة في حدها أو لا، وإذا كانت مادية في الخارج والذهن فهذا هو موضوع علم الطبيعيات الذي يبحث عن الأجسام من حيث هي متحركة أو ساكنة والمادة مأخوذة في حد الجسم، وأما المادي في الخارج ومجرد في الذهن فهو موضوع الرياضيات، حيث إن موضوع الرياضيات هو مطلق الكم.

ثم إن الكم ينقسم إلى كم متصل وكم منفصل، والكم المتصل بناء على

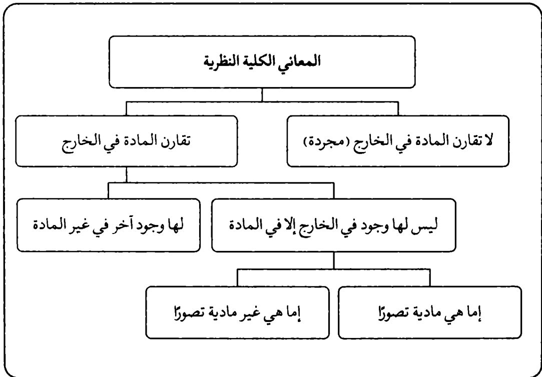
ما يذهب إليه المشاؤون مادي في الخارج ولا يوجد من دون المادة ولكن عندما نبحث عن المقدار في الذهن لا نبحثه من حيث هو متعلق بالمادة بل بما هو مقدار مجرد عن المادة في الذهن بمعنى أن المادة غير ملحوظة فيه وليست داخلة في حده وإن كان الانقسام الكمي من شأن الماديات فقط، وإن شئت قلت مجرد عن المادة في التصور. والبحوث التي موضوعها المقدار هي البحوث الهندسية والفلكية، وهذا هو الشق الأول من الرياضيات ـ أي المادي في الخارج والمجرد تصورًا عن المادة في الذهن ـ وأما الشق الثاني الذي هو مادي في الخارج ومجرد في الذهن ولكن فرقه عن سابقه أنه كما يعرض الماديات يعرض كذلك غير الماديات بخلاف المقدار الذي لا يعرض إلا الماديات، وهي على قسمين،الأول هو المفاهيم العامة الفلسفية كالعلية والمعلولية والثاني هو العدد إذ إن العدد يعرض الماديات والمجردات.

هذه المعاني التي لا بشرط عن المادة والتجرد إذا بحثنا عنها من حيث هي هي لا من حيث هي عارضة للمادة تكون عندئذ مبحثًا فلسفيًا، وأما إذا بحثنا عنها من حيث هي عارضة للماديات فعندئذ ينشأ بحث الحساب كالبحث عن العدد المعروض للأجسام، ومن هنا يظهر وجه اشتباه من جعل علم الحساب علمًا فلسفيًا، وبطلانه يظهر مما تقدم إذ العدد له حيثيتان من البحث فإما أن يبحث من حيث هو موجود لا من حيث هو متلبس بمادة معينة فيكون بحثه فلسفيًا وأما إن بحثناه من حيث هو متلبس بمادة ما فهو موضوع الحساب.

ثم إن ثالث فروع البحوث الرياضية بعد الفلك والهندسة والحساب، هو البحث الموسيقي وهو العلم الباحث عن النغمة من حيث يعرضها العدد لا من حيث هي صوت وكيف، فهي من الحساب باعتبار عروض العدد على خصوص

الصوت والنغمة، فإن النغمات إذا كان بينها اتساق تسمى ألحانًا وغير المتسقة تسمى نشازًا، والألحان والأصوات المتوافقة هي المسماة بالموسيقى.

أما المعاني الأخرى التي هي مجردة في الخارج وفي الذهن، فيقصد منها أمران، الأول ما تكون مصاديقه مجردة في الخارج كالواجب والعقول والثاني ما تكون مصاديقه مادية ولكن يبحث عنها من حيثية غير كونها مادية وهي حيثية كونها موجودة لأن موجودية الأشياء غير مأخوذ في حدها المادة، وهذا البحث بشقيه هو بحث الإلهيات أما الشق الأول فهو الإلهيات بالمعنى الأخص والأثولوجيا والشق الثاني فهو الإلهيات بالمعنى الأعم وفن الكليات.



▪ **أضواء على النص**

١ـ قوله «وذكر أن النظرية تنحصر» إشارة منه على أن القسمة عقلية، فقيد الانحصار ههنا حقيقي ونفس أمري لا يرجع إلى استقراء وما شاكل.

٢ـ قوله «وأن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات وإما ما هو وكم» يريد منه الإشارة إلى وجه قسمة العلوم الجزئية المندرجة تحت الرياضيات، والحساب والهندسة علمان رياضيان موضوعهما كم مجرد عن المادة بالذات، بخلاف الهيئة والموسيقى اللذان هما علمان رياضيان موضوعهما ذو الكم لا الكم نفسه.

٣ـ قوله «ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة» أي لا يؤخذ في حدودها مادة خاصة فعند البحث مثلا عن المربع لا يتم بحث المربع المائي أو الحجري أو الخشبي بل المربع من حيث هو كم عارض لمادة ما لا على وجه التحديد، وسيأتي في الفصل الثالث تأكيد على هذه النقطة بالذات عند رد شبهة من ذكر دخول الرياضيات في علم الفلسفة الأولى.

٤ـ قوله «وأن الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد» هذان قيدان لتجرد ما تبحث عنه الفلسفة الأولى، وهي إما أنها تبحث عن المجردات في الأعيان الخارجية كالعقول، أو عن المجردات في الأذهان ومعنى التجرد في الأذهان عدم أخذ المادة في حدّها.

٥ـ قوله «في كتاب البرهان من المنطق إن تذكرتها» المقصود في الفصل السابع من المقالة الثانية في صناعة البرهان تحت عنوان «فصل في بيان اشتراك العلوم بنحو مفصل»، حيث أشار أن بعض موضوعات العلوم أعم من الأخرى وأعم العلوم هو الذي موضوعه الموجود

وجميع موضوعات العلوم الأخرى تثبت في هذا العلم.

القسم الرابع: تتمة في بيان أجزاء العلم وشرف الحكمة

قال الشيخ (وذلك أن في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع، وأشياء هي المطلوبة، ومبادئ مسلمة منها تؤلف البراهين.

والآن، فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم، وهل هو ذات العلة الأولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله أو معنى آخر.

وأيضًا قد كنت تسمع أن هاهنا فلسفة بالحقيقة، وفلسفة أولى، وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم، وأنها هي الحكمة بالحقيقة. وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم، وأخرى أن الحكمة هي المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل. وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى، وما هذه الحكمة، وهل الحدود و الصفات الثلاث لصناعة واحدة، أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة.)

■ **الشرح**

لا بد من الالتفات أن لكل علم أجزاء ثلاثة، الموضوع والمسائل والمبادئ، أما موضوع العلم فهو الذي يبحث عن عوارضه الذاتية ومسائل العلم هي عبارة عن القضايا التي تكون محمولاتها العوارض الذاتية لموضوع العلم، وأما المبادئ فهي المبادئ التصورية والتصديقية التي يعتمد عليها لإثبات مسائل العلم، ولذا يقال إن المبادئ هي ما منها البرهان والموضوع هو ما عليه البرهان والمسائل هي ما لأجله البرهان.

فشرف العلم إما بشرف موضوعه أو بشرف غايته أو بشرف منهجه، والحكمة

هـي أشـرف العلـوم من هـذه الجهات الثـلاث، أما كونها أشـرف العلوم بشـرف موضوعهـا لأنها العلم الباحث عن الواجب وصفاته وأفعاله، وكذلك هي أشـرف العلوم بشـرف غايتـه إذ معرفة الحق تعـالى غاية الغايات ولا غايـة تضاهيها في الشـرف، وأما بلحاظ المنهـج الإثباتي فمن الواضح أن منهـج الحكمة هو البرهاني المفيد لليقـين بالمعنى الأخص ولا يعلـوه منهج آخر.

▪ **أضواء على النص**

١ـ قولـه «مبادئ مسـلّمة» فيه تنبيه على أن مـا يؤخذ من المبادئ يجمعه أن يكون مسـلّمًا، وتسليمها على نحوين إما لكونه بيّنًا بنفسه أو لكونه مبيّنًا في علم آخر، فالمبادئ إما بيّنة أو مبيّنة في علم سابق.

٢ـ قولـه «تصحيـح مبـادئ سـائر العلـوم» يقصـد بـه إثبـات الهليـات البسـيطة للعلـوم الأخـرى كالطبيعيـات والتعليميـات.

٣ـ قولـه «و أتقنهـا»، الاتقان معلول للبرهان، فهو ناظر لشـرف الفلسـفة بلحاظ منهجها.

٤ـ قوله «أنها العلم بالأسـباب الأولى للكل» إشـارة إلى شـرافة هذا العلم من حيـث الغاية.

القسم الخامس: تحقيق الحق في موضوع هذا العلم

قـال الشـيخ (و نحـن نبـين لـك الآن أن هـذا العلـم الـذي نحـن بسـبيله هو الفلسـفة الأولى، و أنـه الحكمـة المطلقـة، و أن الصفـات الثـلاث الـتي رسـم بها الحكمـة هي صفـات صناعـة واحـدة، و هـي هـذه الصناعة.

و قـد علـم أن لـكل علـم موضوعا يخصـه، فلنبحـث الآن عـن الموضع لهذا

العلـم، مـا هـو؟ و لننظر هـل الموضـوع لهـذا العلم هـو إنيـة الله تعالى جـده، أو ليـس ذلـك، بل هـو شيء من مطالب هـذا العلم؟ فنقـول: إنه لا يجـوز أن يكون ذلـك هـو الموضـوع، و ذلك لأن موضـوع كل علم هو أمر مسـلم الوجـود في ذلك العلـم، و إنما يبحـث عن أحواله. و قد علـم هذا في مواضع أخـرى. و وجود الإله تعـالى جـده لا يجـوز أن يكون مسـلما في هذا العلـم كالموضوع، بل هـو مطلوب فيـه. و ذلـك لأنـه إن لم يكن كذلـك لم يخل إمـا أن يكون مسـلما في هـذا العلم و مطلوبـا في علـم آخر، و إمـا أن يكون مسـلما في هذا العلم و غيـر مطلوب في علم آخـر. و كلا الوجهـين باطلان.

و ذلـك لأنه لا يجوز أن يكون مطلوبا في علم آخر، لأن العلوم الأخرى إما خلقية أو سياسـية، و إمـا طبيعيـة، و إمـا رياضيـة، و إما منطقيـة. و ليـس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة، و ليس و لا في شيء منها يبحث عن إثبات الإلـه تعالى جده، و لا يجـوز أن يكون ذلك. و أنت تعرف هذا بـأدنى تأمل لأصول كررت عليك. و لا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب في علم آخر لأنه يكون حينئذ غيـر مطلـوب في علـم البتة. فيكـون إما بينا بنفسـه، و إما مأيوسـا عـن بيانه بالنظر، و ليس بينا بنفسـه و لا مأيوسـا عـن بيانه، فإن عليه دليـلا. ثم المأيوس عـن بيانه كيف يصح تسـليم وجوده؟ فبـقي أن البحث عنه إنما هـو في هذا العلم.

و يكون البحث عنه على وجهين: أحدهما البحث عنه من جهة وجوده، و الآخر من جهة صفاته. و إذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم، لم يجز أن يكون موضوع هـذا العلم، فإنه ليـس على علم من العلـوم إثبات موضوعه، و سـنبين لك عن قريـب أيضـا، أن البحث عن وجوده لا يجوز أن يكون إلا في هـذا العلم، إذ قد تبين لـك من حال هذا العلم أنـه يبحث عن المفارقات للمادة أصـلا. و قد لاح لك في

الطبيعيات أن الإله غير جسم، و لا قوة جسم، بل هو واحد بريء عن المادة، و عن مخالطة الحركة من كل جهة. فيجب أن يكون البحث عنه لهذا العلم.)

▪ الشرح

الأمر الأول: بيان عقد الإيجاب في تحقيق موضوع العلم

بعد أن بان بما لا مزيد عليه انشعاب العلوم وانقسامها في ذاتها إلى ما مرّ بيانه، شرع الشيخ في هذا الكلام ببيان موضوع الحكمة الإلهية والفلسفة الأولى بنحو كلي وإجمالي بغرض حصول التمييز عمّا سواه من أقسام العلوم والحكمتين النظرية والعملية.

وكلام الشيخ في هذا الصدد يقع على عقدين اثنين، أحدهما إيجابي والثاني سلبي. أما العقد الإيجابي فيشتمل على ذكر موضوع الحكمة الإلهية وبيان بعض خصائصه، وأما العقد السلبي فدفع ما قد يتوهم أنه موضوع لهذا الفن والصناعة.

فابتدأ الشيخ بتحقيق كون موضوع هذا الفن والصناعة مجردًا عن المادة في القوام والأذهان معًا، فليس هو مما تجرّده تصوري دون العين والخارج كما مر في موضوع الرياضيات ولا هو بمادي فيهما، بل تجرّده أشد وأزيد ويشمل المرتبتين العينية والذهنية، وقد مرّت إشارة إلى ذلك منّا فيما مضى من الشرح والبيان فليُراجع ثمّة.

ثم إن هذا الموضوع أعم موضوعات العلوم كافّة، ومقصودنا من هذه الأعمية كون سائر الموضوعات مندرجة تحته، وأن موضوعات العلوم الجزئية تثبت بهليّاتها البسيطة اعتمادًا على ما يفيده هذا العلم ـ أي الفلسفة الأولى ـ . هذا من جهة العقد الإيجابي.

الأمر الثاني: بيان عقد السلب في تحقيق موضوع العلم

أما في العقد السلبي، فيريد بما ذكره إثبات أن موضوع الفلسفة ليس هو الإله أولًا ولا الأسباب القصوى للموجودات ثانيًا، كما تتوهّمه بعض الأذهان.

الشق الأول: في نفي كون الإله موضوعًا للفلسفة الإلهية

تفصيل الكلام في الشق الأول، وهو نفي كون موضوع الحكمة الإلهية الإله، يمكن بيانه على من قياس من الشكل الثاني، فيقال:

١ـ الإله ليس بمسلّم في هذا العلم، وهذه هي صغرى القياس.

٢ـ موضوع كل علم مسلّم فيه، وهذه هي كبرى القياس.

والنتيجة أن الإله ليس موضوعًا لهذا العلم.

أما بيان الكبرى ـ وهي كون موضوع كل علم مسلم فيه ـ فموقوف على صناعة البرهان وقد بيّن فيه بما لا مزيد عليه، وإجمال القول فيه أن العلم يبحث عن أحكام موضوعه أي العوارض الذاتية له، وأحكام الموضوع فرع ثبوت الموضوع في رتبة سابقة، لوضوح أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

أما الصغرى ـ وهي كون الإله ليس مسلمًا في هذا العلم ـ فقد قام الشيخ بإثباتها بقياس الخلف، وهو قياس حاصله أننا إذا بنينا على نقيض المطلوب فالنتيجة تكون خلاف الفرض، والمطلوب في مقامنا هو أن الإله ليس مسلم الوجود في هذا العلم، ونقيضه أن الإله مسلم الوجود، فلا بد من إبطاله ليثبت المطلوب، وحاصل الكلام أن الإله لو كان مسلم الوجود في هذا العلم فلا بد أن يكون إما مبيّنًا في علم آخر أو لا، والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله في البطلان.

أمـا بطلان الشـق الأول ـ أي كونه مبيّنًا في علم آخـر ـ فبيانه أن العلوم الأخرى محصورة على حسب ما بيّناه آنفًا، والتي هي إما حكمة نظرية وإما حكمة عملية، والنظريـة هـي الطبيعيـات والتعليميـات ومقدمة الحكمـة أي المنطـق، والعلوم العمليـة إما خلقية أو سياسـية، ولا يوجـد في أي علم من هذه العلوم بحث حول إنيـة الواجـب، أمـا العلـوم الرياضيـة فواضـح وأمـا الطبيعية فهـي تبحث عن الجسـم مـن حيث هـو متحرك أو سـاكن والحـال أن الواجب مجردًا عـن المادة.

أمـا العلـوم العملية فهـي التي ينتظم بها السـلوك الإنسـاني إمـا بنحو فردي وهـو علـم الأخلاق وإما بنحو عائلي وهو تدبير المنـزل وإما بنحو اجتماعي وهو السياسـة، وقد يجمع تدبير المنزل والسياسـة تحت اسـم السياسـة، ومما لا شـك فيـه أن العلـوم العمليـة لا تتكفل إثبات إنية الحق سـبحانه لكونهـا تبحث عما ينبغـي ولا ينبغـي من أفعال الإنسـان. فتبيّن من جميـع ما تقدّم أن سـائر العلوم النظرية والعملية غير الفلسفة الأولى لا يثبت فيها وجود الإله، فلا يبقى إلا أن تكون مـن مسـائل الفلسـفة الأولى بعدما تبـيّن حصر العلـوم فيما بيّناه وبما سـيتبيّن مـن كـون هذه القضية علمية وغيـر بديهية فتحتاج إلى علم تبـيّن وتبحث فيه.

ثم إن الشـيخ ترقى في هذا الأمر، وذكر أن مسـألة إثبات إنية الإله وإن حققنا بطريـق إنيّ كونها من مسـائل الحكمة، ولكـن يمكن أن نترقى ونبـيّن بطريق لميّ اسـتحالة أن تكون في غير هذا العلم أو فقل استحالة أن تكون من مسائل سائر العلـوم، وذلك لمجموعـة من الأصول الـتي تقدمت في صناعـة البرهان، وصفوة الـكلام فيها، أنه قد تبيّن في صناعة البرهـان من المنطق أن كل علم يبحث عن العـوارض الذاتيـة لموضوعه، وهذه العـوارض الذاتية لموضـوع أي علم لا ينبغي أن تكـون أعـم منه وإلا لتداخلت العلوم، بل هي إما أن تكون مسـاوية لموضوع

العلم أو أخص منه، والأخص لا بد وأن يكون مساويًا لموضوع المسألة.

إذا تبيّن ذلك، فإن البحث عن الإله الذي هو مبدأ الموجودات جميعًا بحث عمّن وجوده أعم من وجود الموجودات، وبالتالي أعم من موضوعات العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرها، إذ العلوم لا تبحث عن العوارض الذاتية لما هو أعم من موضوعها، كما سبق الكلام.

هذا تمام ما يقال في الشق الأول من كون إثبات الإله مسألة فلسفية، ولكن بقي إبطال الشق الثاني من الكلام السابق - أي عدم كون إنية الإله مطلوبًا ما - ، إذ قد يقال: سلّمنا أن مسألة وجود الإله ليست طبيعية ولا تعليمية ولا منطقية ولا عملية، فلتكن بديهية أو ميؤوسًا من طلبها، وبذلك يكون موضوع الفلسفة هو الإله دون لزوم محذور كونه باحثًا عن موضوعه.

فإنه يقال: نعم، لو لم يكن بحث إنية الإله مطلوبًا في علم الآخر، فلا بد أن يكون بيّنًا أو ميأوسًا منه بمعنى أنه لا يتصور لإبهامه كالعنقاء، والشقان باطلان إذ ليس وجوده بيّنًا وليس ميؤوسًا عنه.

أما عدم كونه ميأوسًا فلوضوح أنه يتم البحث عن وجوده في الحكمة فلا يكون حسب الفرض ميؤوسًا منه، وأما كونه غير بيّن بذاته فلوضوح كونه من المسائل النظرية التي وقعت محلًا للنقض والإبرام وسيأتي مزيد بيان حول هذا الأمر فلينتظر.

- **أضواء على النص**

قوله «الحكمة المطلقة»، المقصود من المطلقة أنها المستغنية عن كل ما سواها، لا تفتقر في مبادئها إلى غيرها، وببيان آخر، إن موضوعات العلوم كلها

في الواقع مقيدة بالعلم بالفلسفة الأولى إذ الفلسفة هي التي تنقّح موضوعات العلوم في هلياتها البسيطة، فموضوع الطبيعيات هو الجسم من حيث الحركة والسكون، ولكن لا مطلق الجسم، بل الجسم بشرط ثبوته وتحققه، وهذا التقيّد هو الذي يجعل غير الحكمة مقيدة ويجعلها مطلقة.

إشارة: إلى وجه ما لاح في الطبيعيات من إثبات الإله

قال الشيخ (و الذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات كان غريبًا عن الطبيعيات، و مستعملًا فيها، منه ما ليس منها، إلا أنه أريد بذلك أن يعجل للإنسان وقوف على إنية المبدإ الأول فتتمكن منه الرغبة في اقتباس العلوم، و الانسياق إلى المقام الذي هناك ليتوصل إلى معرفته بالحقيقة).

▪ الشرح

إن البحث عن الواجب إنما يكون من جهتين إما إثبات وجوده وإما صفاته، وإذا كان البحث عن وجوده يتم في هذا العلم فلا يجوز أن يكون ما يبحث عن وجوده في علم ما هو موضوع ذلك العلم، وسيأتي وجوه وجوب البحث عن وجود الإله لا يكون إلا في الفلسفة تفصيلًا، ولا بأس بالإشارة الإجمالية لذلك حيث يقال عادة أننا بعد أن فرغنا من كون الفلسفة تبحث عن المجردات العينية بخلاف الطبيعيات والرياضيات، وبعد أن اتضح أن وجود الإله مفارق للمادة على ما قد ثبت في الطبيعيات من أن الإله ليس بجسم ولا جسماني، فلا يبقى شكّ في كون البحث عن الإله من شؤون الإلهيات والفلسفة الأولى.

وههنا يظهر إشكال من هذه الدعوى، ولذا أفرد لها الشيخ كلامًا مستقلًا، وحاصله أنه قد يقال كيف لاح ذلك من الطبيعيات والحال أن الطبيعيات

لا تبحث إلا عن شؤون الجسم من حيث الحركة والسكون؟

وأجاب الشيخ مسلّمًا لما قيل في الإشكال أن ما لاح في الطبيعيات كان غريبًا عنها وليس منها، وذلك لأن إثبات الهليات البسيطة من شؤون البحث الإلهي كما مرّ، وعليه يكون البحث عن إثبات وجود الإله بل مطلق الوجود ليس العوارض الذاتية لموضوع الطبيعيات أي للجسم من حيث الحركة السكون.

هذا، وقد أشكل صدر المتألهين على الشيخ قائلًا أن هناك جواب أولى وهو أن الإله الذي ثبت في الطبيعيات إنما ثبت بالعرض لا بالذات لا كما هو ظاهر كلام الشيخ من أن وجود الإله قد ثبت بالذات لا بالعرض في الطبيعيات، لأن ذلك يلزم منه تداخل العلوم، فقد ذكر ما لفظه «أن المراد أن إثبات الإله بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوبًا في غير هذا العلم و إنما يبحث الطبيعي عن إثبات مبدإ للحركة غير متناهي قوة التأثير ليس بجسم و لا جسماني لأنه يبحث عن أحوال الجسم بما هو متحرك و عن مبدإ حركة الغير المتناهية فليس مطلوبه إثبات وجوده تعالى في نفسه بل وجوده للحركة و المتحرك من حيث هو متحرك فأين هذا المطلب من ذاك و إن لزمه بالعرض من جهة أن وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه و هذا في الاعتذار أولى من الذي سيذكره الشيخ [...] الأولى في الاعتذار ما ذكرناه كما مر لأنه إذا تطرق إثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم ينضبط أجزاء العلوم و أحوالها فيدخل بعض العلوم».(1)

---

(1) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. الصفحتات ٥ ـ ٦.

وكلام صدر المتألهين من هذه الجهة صحيح، وبيانه أن يقال إنه قد تثبت مسألة فلسفية في العلم الطبيعي لكن لا من حيث هي مسألة فلسفية بل ببرهان طبيعي، فيكون إثبات الوجود لموضوع ما إثبات بالعرض لا بالذات، أي ببرهان طبيعي لا يكون متوجهًا إليه بالذات أي يثبت عرضًا ذاتيًا لموضوع العلم الطبيعي بحيث يثبت الوجود بالعرض لا بالذات لما هو خارج عن العلم، وهذا ما لاح من الطبيعيات في مقامنا، بحيث كان البحث هناك عن الجسم من حيث هو متغير وساكن وعن عوارضه الذاتية، بحيث جرى البحث عن مبدأ الحركة الذي من العوارض الذاتية لموضوع الطبيعيات كما هو واضح، إذ الجسم من حيث كونه متحركًا له مبدأ حركة، وعندئذ يثبت ببرهان طبيعي وجود محرك أول لا يتحرك ولابد أن يكون فعلية محضة وإلا لاحتاج إلى محرّك، واذا انتفت حيثية القوة كان مجردًا، فيثبت وجود الإله في بحث الطبيعيات، إلى هنا ينتهي ما لاح في الطبيعيات، فيكون الإله ثبت في الطبيعيات لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأ للحركة وهو أمر بالعرض، وإنما طرح في الطبيعيات لتشويق الطالب لطلب الإلهيات للبحث عما وراء الطبيعة.

وهذا الكلام لصدر المتألهين وإن كان صحيحًا في نفسه لكن لا يرد على كلام الشيخ إذ عند التأمل نجد أن كلام الشيخ أدق وذلك لأن موضع كلامه هو أن الذي ثبت في الطبيعيات هو المحرك الأول لا الإله الذي تثبته الفلسفة الأولى، ونتيجة البرهان الطبيعي هو ثبوت المحرك الذي لا يتحرك، وهو أعم من الإله، إذ هو محرك مجرد والمجرد أعم من الإله، فنتيجة البرهان الطبيعي لا تثبت أكثر من ذلك، ولكن الطبيعيين تخطوا ذلك وبحثوا عن المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو موجود فهو بحث إلهي فلسفي.

القسم السادس: في إبطال الشق الثاني من عقد السلب وهو كون الأسباب القصوى هي موضوع الحكمة الإلهية

قال الشيخ (ولما لم يكن بد من أن يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك أن الذي يظن أنه هو موضوعه ليس بموضوعه، فلننظر:

هل موضوعه الأسباب القصوى للموجودات كلها أربعتها إلا واحدًا منها الذي لم يكن القول به. فإن هذا أيضًا قد يظنه قوم.

لكن النظر في الأسباب كلها أيضًا لا يخلو إما أن ينظر فيها بما هي موجودات أو بما هي أسباب مطلقة، أو بما هي كل واحد من الأربعة على النحو الذي نخصه. أعني أن يكون النظر فيها من جهة أن هذا فاعل، وذلك قابل، و ذلك شيء آخر، أو من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها.

فنقول: لا يجوز أن يكون النظر فيها بما هي أسباب مطلقة، حتى يكون الغرض من هذا العلم هو النظر في الأمور التي تعرض للأسباب بما هي أسباب مطلقة. ويظهر هذا من وجوه:

أحدها، من جهة أن هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من الأعراض الخاصة بالأسباب بما هي أسباب، مثل الكلي و الجزئي، والقوة والفعل، والإمكان والوجوب وغير ذلك.

ثم من التبين الواضح أن هذه الأمور في أنفسها بحيث يجب أن يبحث عنها، ثم ليست من الأعراض الخاصة بالأمور الطبيعية و الأمور التعليمية. و لا هي أيضا واقعة في الأعراض الخاصة بالعلوم العملية. فيبقى أن يكون البحث عنها للعلم الباقي من الأقسام و هو هذا العلم.

وأيضًا فإن العلم بالأسباب المطلقة حاصل بعد العلم بإثبات الأسباب

للأمـور ذوات الأسـباب. فإنـا مـا لم نثبت وجود الأسـباب للمسـببات من الأمور بإثبـات أن لوجودهـا تعلقًـا بمـا يتقدمهـا في الوجـود، لم يلـزم عنـد العقـل وجود السـبب المطلـق، وأن هاهنـا سـببًا مـا. و أمـا الحـس فلا يـؤدي إلا إلى الموافـاة. و ليـس إذا توافى شـيئان، وجـب أن يكون أحدهما سـببا للآخـر. و الإقناع الذي يقـع للنفـس لكثرة ما يـورده الحـس والتجربة فغيـر متأكد، على مـا علمت. إلا بمعرفـة أن الأمـور التي هـي موجـودة في الأكثر هـي طبيعيـة و اختيارية.

وهذا في الحقيقة مستند إلى إثبات العلل، و الإقرار بوجود العلل و الأسباب.

وهذا ليس بينا أوليا بل هو مشهور، و قد علمت الفرق بينهما. وليس إذا كان قريبا عند العقل، من البين بنفسه أن للحادثات مبدأ ما يجب أن يكون بينا بنفسه مثـل كثيـر من الأمـور الهندسـية المبرهـن عليها في كتـاب أوقليـدس. ثم البيان البرهـاني لذلـك ليـس في العلـوم الأخرى، فـإذن يجـب أن يكون في هـذا العلم.

فكيـف يمكـن أن يكـون الموضـوع للعلم المبحـوث عـن أحوالـه في المطالب مطلـوب الوجـود فيـه؟ و إذا كان كذلك فبين أيضـا أنه ليس البحـث عنها من جهـة الوجـود الـذي يخـص كل واحد منهـا، لأن ذلـك مطلـوب في هـذا العلم. و لا أيضـا مـن جهة ما هي جملة ما و كل، لسـت أقول جمـلي و كلي. فإن النظر في أجـزاء الجملة أقـدم من النظر في الجملـة، و إن لم يكن كذلـك في جزئيات الكلي باعتبـار قـد علمته، فيجـب أن يكون النظـر في الأجزاء إما في هـذا العلم فتكون هـي أولى بـأن تكون موضوعة، أو يكـون في علم آخر. و ليس علـم آخر يتضمن الـكلام في الأسـباب القصـوى غير هـذا العلم. و أمـا إن كان النظر في الأسـباب مـن جهة مـا هي موجـودة و مـا يلحقها مـن تلك الجهـة فيجـب إذن أن يكون الموضـوع الأول هـو الموجود بما هـو موجود.

فقد بان أيضا بطلان هذا النظر، و هو أن هذا العلم موضوعه الأسباب القصوى، بل يجب أن يعلم أن هذا كماله و مطلوبه.)

▪ الشرح

تبيّن فيما سبق أن إثبات كون موضوع الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية هو الموجود المطلق يتألف ـ على وفق ما رتّبه الشيخ في هذا المتن ـ من عقدين الأول إيجابي وقد تقدم الكلام فيه، والثاني سلبي وهو مؤلف من شقين، تقدم الكلام في الشق الأول منهما وهو نفي كون موضوع هذا العلم هو الإله، والآن يشيّد المصنف الكلام في الشق الثاني من عقد السلب، وهو إبطال كون الأسباب القصوى موضوعًا لفن الحكمة الإلهية.

ولا بد قبل البدء باستدلال الشيخ من التنبيه على ثلاثة نقاط:

١ـ النقطة الأولى أن المقصود من الأسباب ههنا العلل الأربعة أعني المادية والصورية والغائية والفاعلية.

٢ـ النقطة الثانية أنه إنما قيدها بالقصوى لكون كل من هذه العلل ينتهي تحليلها إلى مبادئ لها فللعلة الغائية علة غائية فوقها وهكذا حتى نصل إلى سبب أقصى.

٣ـ النقطة الثالثة أن البحث فعلًا في العلل الثلاثة الأولى دون العلة الفاعلية، لأن السبب الفاعلي الأقصى هو الواجب، وقد كفانا البحث في إبطال الشق السابق ـ أعني كون الإله هو موضوع الحكمة الإلهية ـ البحث فيه.

ثم إن الشيخ قام أولًا بطرح أربعة احتمالات يمكن أن تكون مبررًا للبحث

عن الأسـباب القصـوى في هذا العلم، ومن ثم قام بإبطـال احتمالات ثلاثة منها وعمـم الاحتمـال الرابع بعـد إثباته لينتهـي إلى أنه عين موضوع هـذا العلم على مـا تقدم إثباته أعني الموجود المطلق بمعنى أن البحث عن الأسـباب القصوى في هـذا العلم إنما يكون لا من حيث كونها أسـبابًا قصوى، بل من حيث موجوديتها وإذا كان الأمر كذلك فيعم الطلب من هذه الحيثية في الإلهيات.

أمـا الأحتمال الأول فهـو أن يكون البحث عن الأسـباب القصوى من حيث سـببيتها وعليّتهـا، ويكـون موضـوع الفلسـفة الأولى على الفرض هو الأسـباب القصـوى مـن حيث كونهـا أسـبابًا أو فقـل البحث عن السـببية بقـول مطلق، وأمـا الاحتمـال الثاني فأن يكـون البحث ينالها لا من حيث السـببية المطلقة بل مـن حيث إنهـا أسـبابًا خاصة فيكـون البحث عن خصـوص العليـة الصورية والعليـة المادية والعلية الغائية فيكـون عندئذ موضوع الفلسـفة الأولى هو هذه العلـل القصـوى بالخصـوص، وأما الاحتمـال الثالث فبأن يقـال إن البحث عن الأسـباب القصـوى إنما هـو باعتبار كونهـا كلًا مركبًـا من العلل الأربعـة، فيكون موضـوع الفلسـفة عـلى وفـق هـذه الدعوى هـو العلـل الأربعة القصـوى على النحـوي المجموعي.

وأما الاحتمال الرابع ـ وهو الأول حسـب العبارة ـ فهو البحث عنها من حيث هي موجودة وهو المطلوب مع تعميم لكل شيء موجود من حيث هو موجود.

أولًا: إبطال الاحتمال الاول

إذا تبيّنت الاحتمالات نشـرع تبعًا للشـيخ بإبطال الاحتمالات الثلاثة الآنفة، فنقول:

أمـا الاحتمال الأول على وفق الترتيب الذي ذكرنـاه فإبطاله عبارة عن إبطال كون البحث عن العلية موضوع علم الفلسـفة، حيث يرد عليه إشـكالان:

الأول أن العـوارض الذاتيـة لهـذا العلـم أعـم من العليـة، فإذا قصرنـا النظر عـلى الأحـكام والعـوارض الذاتيـة التي تشـكل مسـائل هـذا العلـم بانضيافها إلى الموضوعـات نجدهـا أعـم ممّـا يدّعـى كونـه موضوعًـا ـ أي العليـة ـ وقـد تقـدم في صناعـة البرهـان وتمت الإشـارة إليـه فيما سـبق أن العـوارض الذاتية في أي علـم لا يمكـن أن تكـون أعم مـن موضوع العلـم وإلا لتداخلـت العلوم، وإذا أردنـا التمثيـل لهـذه العـوارض الأعم فنقـول إن القـوة والفعـل والجوهرية والعرضيـة والوحـدة والكثـرة ليسـت أحكامًا مختصـة بالأسـباب القصوى وهذا مـن الواضحـات لمـن جـاس خلال ديـار الحكمـة الإلهية.

نعم، قد يقال إن ما سـوى العوارض المسـاوية للعلية لا نسـلّم كونها عوارض ذاتيـة للفلسـفة الأولى، وبالتـالي لا يثبـت فيـه إلا مـا كان عرضًا ذاتيًا مسـاويًا للأسـباب القصـوى من حيث سـببيتها، إلا أنه يقـال إن هذه المعـاني لا تبحث في علـم سـوى الحكمـة الإلهية، وقد تقدم آنفًا انقسـام العلـوم بنحو حصري إلى التعليمـي والطبيعي والإلهـي والمنطقي والأخرى العمليـة، وحيث إنها لا تدخل في غيـر الإلهي مـن العلوم فلا يبـق مجال إلا بأن تكـون من الحكمـة الإلهية، ويزيد الأمـر جـلاءً أن مثـل هـذه الأمور كالقـوة والفعل ليسـت من العـوارض الذاتية لموضـوع الطبيعيـات أو التعليميـات وغيرهما من العلـوم غير الإلهية.

وأمـا الإشـكال الثـاني فحاصلـه أن البحث عـن العلل إنما يصـح بعد ثبوت العليـة، فلا بـد أولًا من إثبـات وجود العلية قبـل البحث عن العلل والأسـباب القصوى، وليسـت العلية سـوى التوقـف الوجودي للأشـياء بعضها على بعض

بنحو غير دوري، وهو بحث سابق وليس محله إلا الحكمة الإلهية للأسباب المذكورة آنفًا في الإشكال السابق، فلو قال قائل لا نحتاج إلى الإحالة على علم آخر لإثبات العلية لأنها أمر بيّن بنفسه، فإنه يقال كون العلية بيّنة بنفسها إما أن يكون كذلك بالرجوع إلى الحس أو بالاستقراء والتجربة أو بالشهرة، فأما الحس فلا يثبت إلا الاقتران بين العلة والمعلول ولا يثبت التوقف الذي هو جوهر العلية إذ قد يكون الاقتران اتفاقيًا ولا يمكن الانتقال من مجرد الاقتران الحسي إلى القول بالعلية، وأما الاستقراء فحكمه في النتيجة حكم الحس، مضافًا إلى أنه لا يورث إلا الظن بالعلية والتوقف، فليس الاستقراء إلا تكرر المشاهدة الحسية، وأما التجربة فهي على ما هو الحق مقرونة بالقياس الخفي بضم كبرى استحالة كون الاتفاقي دائميًا أو أكثريًا، وهو ما لا ينفع إلا بعد ثبوت أصل العلية لأن معنى عدم كون الاتفاقي دائميًا أو أكثريًا ليس إلا الربط العلي الخاص بين الشيئين، وبالتالي لا تتم التجربة إلا بضميمة قانون العلية، وأما إن قيل إن العلية معتمدة على شهرتها في كونها بيّنة فقد تقدم في صناعة البرهان عدم كون كل مشهور بيّن، فاستفاضة شيء على الألسن وكونه منعقدًا على مستوى اعتقاد الأفراد لا يدل بالذات على كونه بيّنًا، بل الأولية[1] فرع البحث والتدقيق الفلسفي التحليلي.

ثانيًا: إبطال الاحتمال الثاني

الاحتمال الثاني وفق ترتيبنا هو ادعاء كون موضوع الحكمة الإلهية العلل

---

(١) يمكن أن يقال إن العلية وإن لم تكن أولية ولكنها بديهية بحيث يحكم العقل بها حكمًا يقينيًا بعد تصور الأطراف والنسبة.

القصوى لا من حيث السببية المطلقة بل بما هي علل خاصة كذلك، وحيث إنه قد تم إبطال كون السببية المطلقة موضوعًا للحكمة الإلهية، فبطريق أولى يبطل هذا الاحتمال، باعتبار أن انتفاء العام هو بعينه انتفاء للخاص، فلا نحتاج إلى مؤونة استدلال زائدة على ما تقدم من ردّ الاحتمال السابق، وصفوة الكلام أن انتفاء صلاحية العام للموضوعية بالإشكالين السابقين بعينه يبطل صلاحية الخاص للموضوعية.

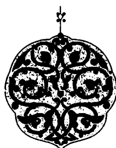
ثالثًا: إبطال الاحتمال الثالث

وهو كون مجموع العلل الأربعة هي موضوع الفلسفة الأولى، وبطلانه واضح من جهة أن البحث عن الكل مسبوق بالبحث عن الأجزاء، لأن الكل متوقف على جزئه، وحيث إن أجزاء الكل في مقامنا هي العلل القصوى وقد تقدم انتفاء صلاحيتها كموضوع للحكمة الإلهية فلا يبقى في الكل صلاحية لذلك إذ ليس المقصود من الكل في المدعى إلا الجمع بين الأجزاء، وبعبارة أخرى إن المدعى القائل بأن مجموع العلل هو الموضوع يقتضي أن يكون البحث الفلسفي عن العوارض الذاتية لأجزاء هذا الكل المجموعي وقد تقدم ما فيه آنفًا، هذا كله مضافًا إلى أنّا لو سلّمنا كون المجموع صالحًا للموضوعية لكانت الأجزاء أولى بالموضوعية من الكل لكونها مقوّمة له ومتقدمة عليه، ولكن قد علمت مما سبق أن كون العلل مطلوبة في هذا العلم مانع من صلاحيتها للموضوعية فما يكون مطلوبًا لا يكون موضوعًا للعلم.

نعم، لا بد من التنبيه أن هذا الإشكال إنما جرى عند النظر إلى العلل على نحو الكل لا الكلي، فكون الجزء مثلًا مقومًا لا يكون إلا عند النظر إلى الكل،

بخلاف الجزئي فليس مقومًا للكلي، وقد مر في مباحث المنطق الفرق بين الكل والكلي فليراجع.

إذا تبيّن بطلان الاحتمالات الثلاثة، يثبت ما نحن بصدده وهو أن العلل والأسباب القصوى إنما تصلح لأن تكون موضوعًا من حيث هي موجودة وهذه الحيثية هي عين ما أثبتناه فيما سبق عند الكلام عن عقد الإيجاب، بمعنى أن الموضوع يكون القيد والحيثية أولًا وبالذات وأما المقيّد فيكون بالعرض، إذ الحيثية هي المصححة للموضوعية، وعندئذ يشمل البحث كل ما هو موجود من حيث هو موجود.



[الفصل الثاني] (ب)
فصل في تحصيل موضوع هذا العلم

القسم الأول: في بيان أحكام موضوع هذا العلم والدليل الأول على كونه الموجود المطلق

قال الشيخ (فيجب أن ندل على الموضوع الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي هو في هذا العلم، فنقول:

إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، و لم يكن من جهة ما هو موجود، و لا من جهة ما هو جوهر، و لا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه، أعني الهيولى و الصورة، و لكن من جهة ما هو موضوع للحركة و السكون. و العلوم التي تحت العلم الطبيعي أبعد من ذلك. و كذلك الخلقيات.

و أما العلم الرياضي فقد كان موضوعه إما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة، و إما مقدارا مأخوذا في الذهن مع مادة، و إما عددا مجردا عن المادة،

و إما عددا في مادة. و لم يكن أيضا ذلك البحث متجها إلى إثبات أنه مقدار مجرد أو في مادة أو عدد مجرد أو في مادة، بل كان في جهة الأحوال التي تعرض له بعد وضعه.

كذلك و العلوم التي تحت الرياضيات أولى بأن لا يكون نظرها إلا في العوارض التي يلحق أوضاعا أخص من هذه الأوضاع.

و العلم المنطقي، كما علمت، فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم إلى مجهول، لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة أصلا أو يتعلق بمادة غير جسمانية. و لم يكن غير هذه العلوم علوم أخرى.

ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود و جوهر، و عن الجسم بما هو جوهر، و عن المقدار و العدد بما هما موجودان، و كيف وجودهما، و عن الأمور الصورية[1] التي ليست في مادة أو هي في مادة غير مادة الأجسام[2]، وأنها كيف تكون و أي نحو من الوجود يخصها، فما يجب أن يجرد له بحث. وليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات، و لا من جملة العلم بما وجوده في المحسوسات، لكن التوهم و التحديد يجرده عن المحسوسات. فهو إذن من جملة العلم بما وجوده مباين. أما الجوهر فبين أن وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة و إلا لما كان جوهر إلا محسوسا. و أما العدد فقد يقع على المحسوسات و غير المحسوسات، فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات. و أما المقدار

(١) أي المجردة عن المادة.

(٢) أي موجودة في محل كالصور الذهنية التي محلها النفس.

فلفظه اسم مشترك، فيه ما قد يقال له مقدار، و يعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي[1]، و منه ما يقال مقدار، و يعني به كمية متصلة تقال على الخط و السطح و الجسم المحدود. و قد عرفت الفرق بينهما. و ليس و لا واحد منهما مفارقا للمادة، ولكن المقدار بالمعنى الأول و إن كان لا يفارق المادة فإنه أيضا مبدأ لوجود الأجسام الطبيعية. فإذا كان مبدأ لوجودها لم يجز أن يكون متعلق القوام بها، بمعنى أنه يستفيد القوام من المحسوسات، بل المحسوسات تستفيد منه القوام. فهو إذن أيضا متقدم بالذات على المحسوسات. و ليس الشكل كذلك، فإن الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا موجودا و حملها سطحا متناهيا. فإن الحدود تجب للمقدار من جهة استكمال المادة به و تلزمه من بعد. فإذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا إلا في المادة و لا علة أولية لخروج المادة إلى الفعل. و أما المقدار بالمعنى الآخر فإن فيه نظرا من جهة وجوده، و نظرا من جهة عوارضه. فأما النظر في أن وجوده أي أنحاء الوجود هو، و من أي أقسام الموجود، فليس هو بحثا أيضا عن معنى متعلق بالمادة.

فأما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر أنه خارج عن المحسوسات.

فبين أن هذه كلها تقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات، و لا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته و عوارضه إلا الموجود. فإن بعضها جواهر، و بعضا كميات، و بعضها مقولات أخرى، و ليس يمكن أن يعمهما معنى محقق إلا حقيقة معنى الوجود.

وكذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد و تتحقق في النفس، وهي

---

(١) أي الصورة الجسمية.

مشــتركة في العلــوم. و ليس و لا واحد مــن العلوم يتولى الكلام فيهــا مثل الواحد بمــا هو واحــد، و الكثير بما هــو كثير، و الموافــق و المخالف، و الضــد و غير ذلك، فبعضهــا يســتعملها اســتعمالا فقــط، و بعضها إنما يأخــذ حدودهــا، و لا يتكلم في نحــو وجودها. و ليســت عوارض خاصة لشــيء مــن موضوعات هــذه العلوم الجزئيــة، و ليســت من الأمــور التي يكــون وجودهــا إلا وجــود الصفــات للذوات و لا أيضــا هــي مــن الصفــات الــتي تكــون لــكل شيء. فيكــون كل واحــد منها مشــتركا لــكل شيء و لا يجــوز أن يختــص أيضــا مقولــة و لا يمكن أن يكــون من عــوارض شيء إلا الموجــود بما هــو موجود.

فظاهــر لــك مــن هــذه الجملــة أن الموجود بما هــو موجــود أمر مشــترك لجميع هــذه، و أنــه يجــب أن يجعل الموضــوع لهــذه الصناعة لمــا قلنا.)

■ الشرح

تمهيد

يمكــن اعتبــار هذا الفصل بمثابــة النتيجة للفصــل الأول، إذ ليس المصنف في مقــام الاســتدلال على مطلوبه ههنا إنمــا ينبّه على ما قد اســتدلّ عليه في الفصل الســابق، وصفوة الكلام أننا قد أشرنا في الفصل الأول إلى موضوع هذا العلم من خــلال بيــان جملة من الأحكام المتعلقة بــه ولم يتحدد الموضوع عينًــا، فقد ذكرنا المائز بينــه وبين الطبيعيات و التعليميات والحكمــة العملية وأن موضوعه مباين لموضوعات هذه العلوم وأنه مجرد عن المادة ذهنًا وعينًا وأنه أعم من موضوعات ســائر العلــوم إلى غير ذلك، وقــد حان الأمر لبيان سمة هــذا الموضوع لا على نحو الالتزام بل على نحو التعيين المباشــر، وبعبارة أخرى يريد الشــيخ في هذا الفصل

بيان العنوان الجامع لما سبق من الأحكام، وهذا العنوان هو الموضوع الذي تبحث عنه الإلهيات، وهو الموجود المطلق بمعنى الموجود من حيث هو موجود.

الأمر الأول: الجهات التي تشكّل موضوع الحكمة وكونها خارجة عن طلب سائر العلوم

إن الشيخ ابتدأ أولًا ببيان أن هناك حيثية عامة مشتركة بين العلوم لا يبحث عنها في أي علم من العلوم غير الإلهيات، وهذه حيثية مؤلفة من أربعة نقاط:

١ـ إثبات وجود الأشياء.

٢ـ إثبات أنحاء وجود الأشياء من قبيل العلة والمعلول والحادث والقديم إلى غير ذلك.

٣ـ إثبات ماهية الأشياء، من الجوهرية والعرضية والأقسام المختلفة لهما.

٤ـ إثبات مقومات الماهيات المركبة.

وهذه الحيثية المؤتلفة من هذه الأربعة لا يبحثها أي علم من العلوم الحكمية غير الإلهيات، ولذا انتقل بعد ذلك لإثبات أن أيًا من العلوم يبحث عن هذه الأمور، وتفصيل ذلك أن نقول:

إن الحكمة الطبيعية إنما تبحث عن الجسم لا من الجهات الأربعة التي ذكرناها آنفًا، وإنما من جهة الحركة والسكون، وكذلك العلوم التي تندرج تحت الطبيعيات كالكيمياء والفيزياء وغيرهما، فتنتفي صلاحية بحثها عن الموضوع الذي نحن بصدده بطريق أولى إذ ليس لها أن تبحث عمّا هو أعم مما تندرج تحته، وهو واضح.

وأما الحكمة الرياضية فتبحث عن الكم أو عمّا هو ذو كم ومثال الأول الحساب حيث يبحث عن الكم فقط ومثال الثاني الفلك الذي هو بحث عما

هو ذو كم، وقد أشـرنا إلى ذلك تفصيلًا في الفصل السـابق، فليُراجع، وكل ذلك لا يبحـث عـن الموضوع مـن الحيثية العامـة التي أشـرنا إليها في صـدر الكلام، فلا تبحـث عـن الكـم أو ذي الكـم مـن حيث هو موجـود أو جوهـر أو عرض أو عـن مقومـات ماهيتـه إلى غير ذلك، فيظهـر بذلك أن الرياضيـات أيضًا كما الطبيعيـات تغفل هـذه الحيثية العامة من البحث، والـكلام في العلوم التي تحت الرياضيـات كذلـك بطريق أولى على ما تقدم في ما ينـدرج تحت الطبيعيات.

وأمـا المنطـق فموضوعـه المعقول الثـاني المنطقي لا مـن حيث هـو موجود بل مـن حيث يكتسـب به المجهـول التصـوري والتصديقي على مابـيّن في مباحثه، فلا إشـكال عندئـذ في عـدم انشـغال المنطـق بالبحـث عـن الحيثيـة العامـة المتقدمـة، وإن شـئت قلـت لا من حيث الجهـات الأربعة التي تتألـف منها هذه الحيثيـة، فلا يبحث مثلًا عـن المعقولات الثانية من حيث هـي مجردة عن المادة ولا من حيث هي كلية أو جزئية إلى غير ذلك.

ثم إن الحكمـة العمليـة مـن الوضوح بمـكان خروجها عما نحن فيه، إذ شـأنها بيـان مـا يقع بحثه عما ينبغـي ولا ينبغي من أفعال الإنسـان الاختياريـة كما بيّنا فيما سبق.

الأمر الثاني: التجرّد عن المادة في الحد والقوام خاصية موضوع الحكمة الإلهية

إن الشـيخ يسـلك طريقًـا مؤلفًـا مـن خطوتـين ليعـيّن موضـوع البحث في الحكمـة الإلهيـة، الخطوة الأولى يسـعى من خلالهـا لبيان أن موضوعـات العلوم مـن حيـث ذاتهـا مجردة عن المـادة، وبالتـالي غير متعلقـة بالبحـث الطبيعي أو التعليمـي أو حـتى المنطقي، وفي الخطوة الثانية يسـعى لتشـييد عنوان عام جامع

للبحث عن موضوعات العلوم من حيث هي مجردة ولا تكون هذه الحيثية الجامعة إلا الموجودية المطلقة.

ولتحقيق هذا الأمر شرع الشيخ ببيان تجرّد موضوعات العلوم، وقد تقدم في الفصل السابق عند الكلام عن انشعاب العلوم الحكمية أن الذي يميز الحكمة الإلهية عن غيرها من العلوم هو تجرد موضوعها تصورًا وعينًا، ولذا شرع ببيان أن التجرد إما في الخارج وإما تصورًا هو الصفة التي تميّز موضوع الإلهيات.

فظهر بذلك أن الكلام إنما يتم بعد بيان تجرد الموضوعات المذكورة والتي بائتلافها تشكل موضوع الفلسفة بمعنى كون العنوان العام المنطبق عليها هو موضوع الحكمة الإلهية، ولتتميم الكلام شرع الشيخ ببيان جهة التجرد في موضوعات العلوم كالجوهر والعدد والمقدار إلى غير ذلك ليثبت بذلك ضرورة تشييد علم يبحث عنها من هذه الجهة، وتفصيل الكلام:

أولًا، إذا طالعنا حال الجوهر فإن من الوضوح بمكان أنه لا بشرط عن الجسمية وغيرها، بل هو مما يعرض المجردات والماديات، وإذا كان كذلك فلا يكون البحث عن الجوهر مما يطلب في الطبيعي من العلوم أو التعليمي منها لكون الجوهر يعرض المجردات التامة العينية كما يعرض الماديات، فلذا كون الجوهر لا بشرط عن المادية والتعلق بالمادة يجعله في مرتبة التصور مجردًا عن المادة، وعندئذ يظهر أن البحث عن الجوهر بحث فلسفي وليس بحثًا متعلقا بالمادة.

ثانيًا، إن العدد الذي هو موضوع الحساب حاله كحال الجوهر من حيث كونه لا بشرط من حيث المادة والماديات، فكما يعرض العدد للأجسام فإنه يعرض أيضًا للمجردات كالعقول التي يعرض لها العشرة، فالبحث عن العدد عندئذ من حيث كونه التام ليس بحثًا ماديًا ولا متعلقًا بالمادة، ومن هنا يظهر

الحـــال كمــا ظهر آنفًا مــن كون البحث عن العدد بحث فلســفي مــن هذه الجهة.

ثالثًا، المقدار يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين، الأول الاتصال الجوهري والامتداد المبهم وهو الصورة الجسمية، والثاني الاتصال العرضي وهو الكم المتصل المنقســم إلى الخط والسطح والحجم. فأما الصورة الجســمية فغير متعلقة بالمادة إذ هي مبدأ الجســم، ومبدأ كل شيء متقدم عليه فلا يكون من ســنخه، وبعبارة جامعــة إن الصورة الجســمية محصّلة للمادة على ما حقــق في الطبيعيات من أن المادة لا تتحصل بدون الصورة الجسمية وأن الصورة شريكة العلة للمادة، فتكون بذلك مبدأ المادة ومتقدمة عليها رتبة وغير متعلقة بها لمكان هذا التقدم، بخلاف الشكل إذ هو الهيئة الحاصلة من إحاطة الحدود بالمقدار فهو عارض على المقدار، والمقــدار متأخر عن الجســم لكونه يعرض الجســم بعــد تقوّمه، والجســم متقوّم بالمــادة كمــا هــو واضــح، فتكــون المــادة ســابقة ومتقدمة عــلى الجســم، فتأخر الشــكل عــن المادة لا إشــكال فيــه. ويتحصل مــن ذلك أن البحــث عن المعنى الأول للمقــدار بهــذا التقريــب ومن هذه الحيثية بحث فلســفي كالعــدد والجوهر.

وأمــا المقــدار بالمعــنى الثــاني أعــني المقــدار العــرضي الــذي يقــال لــه الكم المتصــل، فتــارة يبحث عنه مــن حيث هو موجود وأخرى مــن حيث هو عارض للجســم والماديــات، والبحث من الحيثية الأولى ليســت بحثًا طبيعيًــا أو تعليميًا إذ هــذه الحيثيــة تجرّده عــن التعلق بالمادة وعليــه لا يدخل البحــث عن المقدار بهــذا المعنى في ســائر العلوم الحكمــة الإلهية.

رابعًــا، موضــوع علم المنطق هــو المعقــولات الثانية المنطقية ومــن حيث هي كذلــك مجــردة عن التعلــق بالمادة فلا بــد إن أريــد البحث عــن موجوديتها من أن تدخل في الحكمــة الإلهية.

إذا تبيّن ذلك، ظهر أن موضوعات العلوم من الجوهر والجسم والمقدار والعدد والمعقولات الثانية المنطقية أمور غير متعلقة بالمادة سواء أكانت في الأعيان أم في الأذهان، فلا بد أن يقع بحثها من حيث موجوديتها في العلم الذي يبحث عن المجردات ذهنًا وعينًا وليس إلا الحكمة الإلهية كما بيّنا في الفصل السابق.

الأمر الثالث: الموجود المطلق هو العنوان الجامع للبحث عن المجردات حدًا وقوامًا

بعد أن ثبت أن هناك سلسلة من الموضوعات التي لا يبحث عنها في أي علم وأنها مجردة عن المادة في القوام والأذهان، توجه الشيخ لوضع جامع لها، ولا يمكن أن يكون الجامع لها بمعنى جنسي أو حقيقي غير انتزاعي لكون الجوهر والكم مثلًا من الأجناس العالية التي لا يعلوها عنوان حقيقي، فلا يكون الجامع بينها إلا عنوانًا انتزاعيًا واعتباريًا مضافًا إلى ضرورة أن يكون عامًا غاية العموم ليشملها، وأن يكون الجامع مسانخًا لحيثية البحث كما هو واضح، فهذه حيثيات ثلاثة لا بد من توافرها، والعنوان الذي يشتمل على هذه الشرائط هو الموجود المطلق.

الأمر الرابع: بيان اشتمال البحث الفلسفي على المعقولات الثانية الفلسفية

يذكر الشيخ في ختام ما نقلنا من عبارته أن هناك معان أخرى ليست متأصلة في الأعيان وهي المعاني الكلية الانتزاعية والتي يصطلح عليها بالمعقولات الثانية الفلسفية وهي معانٍ لا يبحث عنها في العلوم الأخرى إذ ليست عوارض ذاتية لموضوعاتها، فمثل الوحدة والكثرة أو العلية والمعلولية أو القوة والفعل ليست عوارض ذاتية للجسم من حيث الحركة والسكون أو للعدد من حيث كونه

موضوعًا لعلم الحساب، ولا للمقدار من حيث كونه موضوعًا لعلم الهندسة، مضافًا إلى أنها انتزاعية وليست بذوات حتى يبحث عنها في تلك العلوم، وليست أعم الحيثيات حتى تصلح لأن تكون موضوعًا للفلسفة الأولى، فلا بد أن يبحث عنها في هذا العلم، وبعبارة اخرى إن هذه المعاني لا تشتمل على الحيثيات التي تقدمت آنفًا والتي ينبغي توافرها في موضوع الحكمة الإلهية، وبالتالي هي لا تصلح للموضوعية ولا تبحث في علم آخر فانحصر كونها مبحوثة ههنا.

القسم الثاني: الدليل الثاني على كون الموجود المطلق موضوعًا للإلهيات

قال الشيخ (و لأنه غني عن تعلم ماهيته وعن إثباته، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط. فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط[1]).

▪ الشرح

بعد أن أثبت الشيخ كون الموجود المطلق موضوعًا للإلهيات، أقام في كلامه ههنا دليلًا آخر على المطلب، وحاصله أن الموجود المطلق بديهي التصور والتصديق، وهذا بنفسه يكفي لموضوعيته لهذا الفن، وتفصيل ذلك، أن موضوع هذا العلم لو لم يكن بديهي التصور والتصديق فلا بد أن يبحث

(١) دون حيثية تقييدية

عـن إثباتـه إمـا في نفس علـم الإلهيـات أو في علـم آخـر، والتالي بكلا شـقيه باطـل فالمقـدم مثلـه في البطـلان، فيثبـت بذلـك ضـرورة بداهة موضـوع هذا العلـم تصـورًا وتصديقًـا وليس ذلـك إلا الموجـود المطلق.

أمـا بطـلان الشـق الأول من التـالي ـ أعني كـون العلم نفسـه يتكفل إثبات موضوعـه ـ فممتنـع لمـا تقـدم في صناعـة البرهـان أن كل علـم إنمـا ينطلق من موضـوع مثبت ومتحقق تصورًا وتصديقًا في رتبة سـابقة وإنما يبحث عن أحكام الموضـوع الثابـت، وأما بطلان الشـق الثـاني فلوضوح أن العلم الـذي ينبغي أن يثبـت موضـوع العلم الإلهي لا بـد وأن يكون أعم منه ضـرورة أن تعريف علم ما لموضوع علم آخر لا بد أن يكون من شـأنه البحث عن جنسـه وفصله أو ما هو بحكـم جنسـه وفصله فلا بد أن يكون أعـم منه لمكان صلاحيـة العلم الباحث عـن موضـوع علـم آخر مـن البحث عـن جنسـه أو ما هـو بحكم جنسـه وهو الأمـر الأعم مـن نفس الموضـوع، وبعبارة جامعـة لا بد لأي علـم يتكفل إثبات موضـوع علـم آخر أن يبحث عـن مفاهيم أعم من مفاهيم العلـم الذي يثبت له موضوعـه، هذا بالنسـبة إلى إثبات حـده وتصوره، وكذلك لا بـد أن يتقدم عليه حـتى يثبت وجـوده والتصديق به، وليـس الأمر كذلك بالنسـبة للإلهيات، فإذا تبـيّن ذلـك يثبـت أن الموجود بما هـو موجود لكونـه بديهي التصـور والتصديق فهـو موضوع أعم العلوم وأسـبقها.

القسم الثالث: في مسائل هذا العلم

قـال الشـيخ (و بعـض هذه أمور هـي له كالأنـواع: كالجوهر والكـم والكيف، فإنـه ليس يحتـاج الموجود في أن ينقسـم إليها، إلى انقسـام قبلهـا، حاجة الجوهر

إلى انقسامات، حتى يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان. وبعض هذه كالعوارض الخاصة، مثل الواحد والكثير، والقوة والفعل، والكلي والجزئي، والممكن والواجب، فإنه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض والاستعداد لها إلى أن يتخصص طبيعيًا أو تعليميًا أو خلقيًا أو غير ذلك.)

▪ الشرح

بعد أن بيّن الشيخ موضوع هذا العلم، استأنف البحث حول العوارض الذاتية حتى ينفتح باب البحث عن مسائل هذا العلم، ونحن نستعرض فيما يلي مبحث العوارض الذاتية ومن ثمّ ننتقل لبيان الشيخ.

الأمر الأول: العوارض الذاتية

لا بد من التنبيه أولًا أن هذا البحث مما وقع فيه نزاع كثير وجعل الكلام متفاوتًا ومتباينًا بحيث يظهر من مجملها الإرباك والخلل، وكل ذلك لعدم تنقيح المسألة من باب البرهان وبطريق لمي على ما ينبغي.

يذكر في باب البرهان بحث حول المحمولات الذاتية، وذلك بعد بيان أن من شرائط البرهان كون محمولات المقدمات ذاتية للموضوع، ومعنى الذاتي الاتحاد الذاتي بين الموضوع والمحمول أي كون الموضوع متصفًا بالمحمول لأنه هو وإن شئت قل لذاته، وهذا ما لا يتأتى إلا إذا كان المحمول ذاتي مقوم للموضوع أو الموضوع ذاتي مقوم للمحمول، وليس الاتحاد الذاتي في الحمل إلا هذا، ومن هنا عرّف المعلم الأول وغيره من الحكماء ومنهم الشيخ الرئيس الذاتي باب البرهان أنه الذي يؤخذ الموضوع أو ما يقوّمه في حده أو يؤخذ هو في حد موضوعه والثاني هو الذاتي باب الإيساغوجي والأول هو العرض الذاتي، وبعبارة أخرى

إن المحمول الذاتي هو الذي ينقسم إلى ذاتي باب الإيساغوجي والعرض الذاتي، وبالتالي العرض الذاتي هو الذي يؤخذ موضوعه في حده.

ثم إن الحكماء اشترطوا ضرورة كون المحمول ذاتيًا بهذا المعنى لموضوعه في مقدمات البرهان لأمرين، الأول حتى يكون الحمل بيّنًا بذاته بحيث يكفي تصور الموضوع والمحمول للحكم بالاتحاد، والثاني حتى تكون المقدمات علة بالذات لا بالعرض للنتيجة، وهو الذي يمكن التعبير عنه بأن تكون المعرفة مطابقة لما في العين والخارج، وأن العلة الواقعية مطابقة للعلة العلمية.

ومن شرائط المقدمات البرهانية كون المقدمات كلية، والسبب في أخذ هذا القيد أن المحمول لو لم يقُل على كل أفراد الموضوع وفي جميع أحواله لما تحققت غاية البرهان وهي اليقين بالمعنى الأخص لاحتمال الانفكاك عند عدم الكلية بين المحمول والموضوع، ومن ثم أضيف قيد جديد على العرض الذاتي بعد النظر إلى شرط الكلية وهو أن لا يكون المحمول أخص من الموضوع، إذ لو كان أخص منه لجاز انفكاكه عنه فلا تتحقق ثمرة اشتراط الكلية عندئذ، وعليه لا بد للعرض الذاتي أن يكون إما مساويًا للموضوع على الإطلاق أو هو ومقابله يساوي الموضوع على الإطلاق، ومثال الثاني قولنا الموجود إما علة أو معلول حيث إنها قضية حملية مرددة المحمول لا ينفك المحمول المردد بين الشيء ومقابله عن الموضوع.

هذا، ولا بد أن يلحق العرض الذاتي قيد آخر لا لأجل البرهان وكونه واقعًا في مقدمات البرهان، بل من حيث إنه يشكّل مع موضوعه مسألة علمية في علم ما، وهذا القيد وهو أنه يجب أن يكون العرض الذاتي أوليًا، ومعنى الأولية على ما فسّرها الشيخ في سائر كتبه أن لا يكون العرض الذاتي أعم

مـن موضـوع العلم الذي يعرض عليه وإلا يلـزم تداخل العلوم وإن كان يجوز أن يكـون العرض الـذاتي أعم من موضوع المسـألة فيما لو لم يكـن موضوعها عين موضـوع العلم، فمثل قضية «الإنسـان جسـم» وإن كانت الجسـمية فيها ينطبق عليهـا حدّ العرض الذاتي بالقيدين السـابقين، إلا أنهـا لا تصلح أن تكون عرضًا ذاتيًـا لعلـم موضوعه الإنسـان مثلًا لو سـلمنا هكذا علم في العلوم الإنسـانية.

ثم إن الشـيخ في صناعـة البرهـان ذكـر أن العـرض الـذاتي هو الـذي يوضع بوضـع الموضـوع ويرفـع برفعـه، فالمثلـث مثلًا المشـتمل عـلى صفـات متعددة كاللـون وتسـاوي السـاقين مثلًا وغيـر ذلـك إذا تم رفعها لا ترتفع صفة تسـاوي زوايـاه لقائمتـين، فلو كان المثلث نحاسـيًا ورفعنا نحاسـيته واسـتبدلناها بالحديد لمـا ارتفع الحكم بتسـاوي زوايـاه لقائمتين، فيعلـم بذلك أن مسـاواة زوايا المثلث لقائمتـين إنمـا هـي لمثلثيـة المثلـث لا لأي صفـة عارضـة عليـه، وهذا مـا يجعل المحمـول أي المسـاواة لقائمتـين عرضًا ذاتيًـا للمثلث.

هـذا تمـام مـا ينبغـي أن يقـال في تعريـف العـرض الـذاتي، وبـه يظهـر أنه المحمـول الـذي يؤخـذ الموضـوع في حـدّه بشـرط أن لا يكـون أخـصّ فيما لو كان محمـولًا وحـده أو يحمل هـو ومقابله في قضيـة مرددة المحمـول فيما لو كان أخـص، ولا أن يكـون أعم مـن موضـوع العلم.

أقـول: إن الناظـر في مسـائل الحكمـة يجد أن من مسـائلها مـا لا يكون بهذا النمـط، بحيـث يكون المحمـول إما مسـاويًا أو هـو ومقابله مسـاويًا، ولذا لا بد مـن زيـادة قيد آخر إلى الأخصّيـة، وهو بمثابة تخصيص وتوضيـح، وحاصله أنه لا إشـكال في كـون العرض الذاتي أخـص من موضوع العلم بشـرط أن لا يكون أخص مـن موضوع المسـألة وهو واضح.

فالقول الفصل في المسألة أن العرض الذاتي هو الذي يحتمل أن يكون على ثلاثة أنحاء:

١ـ إما أن يكون مساويًا لموضوع العلم أو هو ومقابله مساويًا لموضوع العلم.

٢ـ إما أن لا يكون أعم من موضوع العلم وإن جاز أن يكون أعم من موضوع المسألة.

٣ـ إما أن لا يكون أخص من موضوع المسألة وإن جاز أن يكون أخص من موضوع العلم.

بعد أن ظهر ما ذكرنا، يظهر بطلان ما ذكره صدر المتألهين من أن العرض الذاتي هو الذي يعرض موضوعه لا بأمر أخص أي من دون واسطة في العروض، حيث قال «وأنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميا أو طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات و أشباهها إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالما عن الخلل و الفساد و مثل هذا التحير و الاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك أن موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية».[1]

وهذا تعريف غير جامع وذلك لصلاحية الأعراض الغريبة الدخول عندئذ،

---

(١) صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ١: ٢٩ ـ ٣٠

فاتصـاف النار بأنهـا حارة عرض غريب ويحمل عليها دون واسـطة في العروض وإلا لصـار حمـل الحـرارة عليها مجازًا وهـو باطل، ويظهـر كذلك عـدم تمامية ما ذكـره بعـض المتأخريـن من ضـرورة كـون العـرض الـذاتي مسـاويًا وجوابه ما ذكرنـاه مـن أنه يجوز أن يكـون أخص من موضـوع العلم لا موضوع المسـألة.

الأمر الثاني: تقسيم العوارض الذاتية للموضوع

بعـد أن ظهـر جليًا بما لا مزيـد عليه معنى العرض الذاتي، نرجـع إلى ما أفاده الشـيخ حيـث يذكـر أن هنـاك نحوين مـن العـوارض الذاتية لموضـوع الحكمة الإلهيـة أعني الموجود المطلـق، النحو الأول كالأنواع والثـاني كالعوارض الخاصة، وتفصيـل ذلـك، أننـا إذا أخذنـا طبيعـة الموجـود وتعاملنـا معهـا كالجنس ـ مع الالتفـات إلى أن عنـوان الموجـود المطلق انتزاعـي وإنما نحن في مقـام التمثيل ـ فـإن للجنـس نحوين من العـوارض الذاتيـة، إما النـوع الذي هـو عرض ذاتي للجنـس لأنـه مأخوذ في حدّ النـوع، وإما العوارض الخاصة كالمشـي للحيوان إذ الحيـوان مأخوذ في حـد الماشي لأن غيره لا يكون ماشـيًا، وإنما الفـرق بينهما أن الأنـواع معـانٍ متأصلة في الأعيـان بينما العـوارض الخاصة معـان انتزاعية وإن كانت عـوارض ذاتية.

أمـا العـوارض الذاتيـة من النحـو الأول والـتي جعلها الشـيخ نظيـر الأنواع للجنـس فهي الموجودات الخارجية من الواجب والممكن بأقسـامه أي المقولات العشـرة، والنحو الثاني التي هي نظير العـوارض الخاصة للجنس فهي المعقولات الثانية التي تعرض عنوان الموجود المطلق والتي تكون انتزاعية.

 **القسم الرابع: في دفع ما قد يورد على موضوعية الموجود المطلق**

قال الشيخ (و لقائل أن يقول، إنه إذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون إثبات مبادئ الموجودات فيه، لأن البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه. فالجواب عن هذا أن النظر في المبادئ أيضا هو بحث عن عوارض هذا الموضوع، لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوم له و لا ممتنع فيه، بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له، ومن العوارض الخاصة به. لأنه ليس شيء أعم من الموجود، فيلحق غيره لحوقا أوليًا. ولا أيضا يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعيًا أو تعليميًا أو شيئًا آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ. ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله، ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه، بل الموجود كله لا مبدأ له، إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول.

فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود. فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقًا، بل إنما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية، فإنها و إن كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة، إذ لها مبادئ يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها، فإنها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور التي فيها).

▪ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان نحوي العوارض الذاتية التي تعرض موضوع الحكمة، طرح إشكالًا على كون الموجود من حيث هو موجود موضوعًا للإلهيات، وحاصله أننا لو سلمنا كون الموجود المطلق موضوع الحكمة الإلهية لخرج البحث عن مبادئ الموجود وأسبابه عن هذا العلم لاستحالة أن يبحث

العلـم عـن مبـادئ موضوعـه، هـذا وقد صـرّح سـابقًا عنـد الكلام عـن عقد السـلب في بيـان موضـوع الحكمـة الإلهية أنها إنمـا تبحث في هـذا العلم.

والشـيخ في طـور إجابتـه على هذا الإشـكال يثبـت أن كون طبيعـة الموجود المطلـق ذات مبدأ أمـرًا عارضًا عليها، وبعبارة أخـرى إن كون الموجود من حيث هـو موجـود إما علة أو معلـولًا أمر عارض وليس مقومًا لها، وإنما الإشـكال في أن تُبحـث مقومات الموضوع في نفس العلم وليس الأمـر كذلك في مقامنا، وعندئذ إذا تم كـون العليـة والمعلولية من العـوارض لا المقومات تصبح مـن لواحقه التي تثبـت لـه ويبحـث عنها في العلـم الذي هـو موضوعه أي الإلهيـات، وخلاصة الأمـر أن يقـال إنه بعد أن تحـدد موضوع الحكمة الإلهية وأنـه الموجود من حيث هـو موجـود نجـد أنـه من حيـث ذاتـه لا يقتضـي العلية الـتي هي أمـر عارض عليـه إذ لـو كانت العلية أمـرًا مقوّمًا لموضـوع الحكمة للزم أن يكـون كل موجود علـة، وليـس الأمر كذلك كمـا هو واضح.

ثم إن العليـة تعـرض الموجـود المطلـق لا لأمـر أعـم ولا لأمر أخـص، فيكون بذلـك من العوارض الذاتيـة، أما عدم كون عروض العلية عـلى الموجود المطلق لأمـر أعـم فلأنه لا أعم مـن الموجود من حيث هـو موجود كما هـو واضح وكما مـرّ آنفًـا، وأما عدم كـون عروضهـا عليه لأمر أخـص فلأنها لا تحتـاج العلية في عروضهـا عـلى الموجوديـة إلى تقيّـد الموجود من حيـث هو موجود بـأي قيد أو واسـطة سـواء أكان القيـد طبيعيًا أم تعليميًـا أم غير ذلك.

وعليـه، بما تقـدم يثبت أن العليـة ومبدأية الوجود من العـوارض الذاتية التي تعـرض موضوع الحكمة فلا يتأتى الإشـكال السـابق، وهذا كله بلحـاظ العلية، ومـن ثم ينتقـل الشـيخ لبيان عرضيـة المعلوليـة كما العليـة، وحاصل مـا يفيده

في المقـام أن كـون الموجـود ذا مبـدأ أمر عارض عـلى طبيعة الموجوديـة المطلقة إذ لـو كانـت المعلوليـة مقومة لطبيعـة الموجودية لجرى فيها ما ذكرنـاه من محذور تقـوم طبيعـة الموجـود بالعلية وهـي أن الموجود المطلـق عندئذ سـيكون معلولًا بالضـرورة، ولا يخـرج أي موجـود عـن كونـه معلـولًا، وبطـلان هـذا الأمـر مـن الوضـوح بمـكان، إذ الموجـود إمـا معلـول أو علة، مضافًـا إلى أن كـون المعلولية مقومـة للموجود من حيث هو موجود يلزم منها تقدم الشـيء على نفسـه وليس إلا التناقـض، وبيانـه أن فرض طبيعـة الموجود متقومة بالمعلولية يسـاوق فرض المبـدأ لهـا في رتبة سـابقة، وحيـث إن العدم لا يكـون مبدأً للموجـود فلا بد أن يكـون المبـدأ موجودًا، فصـارت طبيعة الوجـود مبدأ لنفسـها، إذ هي من حيث كونهـا مبـدأ لطبيعة الوجود علة ومـن حيث موجوديتها معلولة حسـب الفرض، وهـو باطـل، والحاصل أن الموجـود المطلق يعرض عليـه المعلولية كمـا العلية.

و كـذا قولـه فلا يكون هـذا العلم يبحث عن مبـادي الموجـود مطلقا منظور فيـه لأنـه يبحـث عن مبـادي الموجـود مطلقـا و إن لم يبحـث عـن مباديه من حيـث كونـه مطلقـا فـإن الموجـود مطلقا لـو امتنـع لذاته عـن كونـه ذا مبدإ لما تحقـق موجـود معلـول إنمـا الممتنع عـن كونـه ذا مبدإ هـو بعـض خصوصيات الوجـود لا طبيعـة الوجـود مطلقـا هـذا، وقـد استشـكل صـدر المتألهـين على ما ذكـره الشـيخ أخيرًا بإشـكالين:

١ـ الأول، وحاصلـه أن الشـيخ ذكـر أن المعلوليـة لو كانـت مقومة لطبيعة الموجـود للزم أن يكون كل شيء معلـولًا في غير محله، إذ هذا لازم أعم، فقـد يكـون أمر مـا عرضيًـا وفي نفـس الوقت يشـمل أفـراد الطبيعة كلهـا. قال «قـد علمت أنـه لا حاجة إلى هـذا التقييـد و التخصيص

في هـذا المقام فـإن المبدأ لبعـض الموجود مبدأ للموجـود المطلق و إن لم يكـن مبدأ له من حيـث كونه موجـودا مطلقا».[1]

أقول: لا يسـتقيم هذا الإشـكال عـلى موازين المنطـق، إذ العرضي لا يمكن أن يكـون مقتضيًـا لمحمـول مـا دائمًا وبلا انفـكاك، إذ لـو كان كذلك لـكان ذاتيًا لاسـتحالة كون غير الـذاتي دائميًا.

٢ـ الثـاني، وهو أن الشـيخ ادعـى أن جعل المعلولية مـن مقومات طبيعة الموجوديـة يلـزم منـه تقـدم الشـيء عـلى نفسـه، إلا أن هـذا الـلازم باطـل، بـل مـا يلـزم مـن ذلك هـو التسلسـل لا تقـدم الشـيء على نفسـه والـدور، وذلـك لأن حاصـل تقـوم طبيعـة الموجـود بالمعلولية يعـني احتـاج كل موجـود إلى موجـود وهكـذا حـتى لا ينتهـي الأمر. قـال «إن الدور الذي يسـتلزم الفـرض المذكور دور غير مسـتحيل إذ الـدور المسـتحيل هـو توقف الشـيء بعينه عـلى ما يتوقف هـو بعينه على ذلك الشـيء لاسـتلزامه كون شيء واحد بعينه سـابقا على نفسه و أما الشـيء الواحـد بالعموم فذلك الدور فيـه و ذلك التقدم له على نفسـه غير مسـتحيل فيـه إذ الوحدة المعتبـرة في جانـب الموضع هي الوحدة الشـخصية لا غير و إلا فلا اسـتحالة في صدق المتقابلين على موضـوع يكـون وحدته وحـدة بالمعنى لا بالعـدد أو لا تـرى أن قولك إن الحيـوان يتوقـف على المـني و المني يتوقـف على الحيـوان و قولك

---

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ١٢.

إن الدجاجة من البيض و البيض من الدجاجة ليسا بدور إلا في اللفظ و كذا قولك إن الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المني المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية و كلا الوجهين غير صحيحين و قوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ إن أراد به أن لا مبدأ له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح و لكنه غير ما يلزم من فرض أن كل موجود له مبدأ و لا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك و إن أراد أن ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدأ فهو غير صحيح إذ للوجود المطلق منقسم إلى ما له علة و إلى ما ليست له علة و المقسم يصدق على كل قسم فالموجود المطلق يصدق على الموجود المعلول و إن لم يصدق عليه و لا ينقسم إليه بقيد الإطلاق أو العموم كما لا يخفى».(١)

أقول: نظر الشيخ ليس إلى أفراد الموجود بل إلى الطبيعة الكلية للوجود ويتضح مراده بالالتفات إلى هذا الأمر، حيث إن الطبيعة التي هي لا بشرط لو كانت متقومة بالمعلولية لكانت ذات مبدأ موجود متقوم بالمعلولية من حيث موجوديته، فلزم تقدم طبيعة الموجودية على نفسها وكونها من حيث هي طبيعة مبدأ لنفسها.

 القسم الخامس: في تقسيم مسائل العلم

قال الشيخ (ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة إلى أجزاء منها: ما يبحث

---

(١) المصدر نفسه.

عن الأسباب القصوى، فإنها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده، ويبحث عن السبب الأول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط أو متكمم فقط. ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود. ومنها ما يبحث عن مبادئ العلوم الجزئية. ولأن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى، مثل مبادئ الطب في الطبيعي، و المساحي في الهندسة، فيعرض إذن في هذا العلم أن يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التي تبحث عن أحوال الجزئيات الموجودة. فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود، والأمور التي هي له كالأقسام و الأنواع، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه إليه، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه إليه، وكذلك في غير ذلك. وما قبل ذلك التخصيص كالمبدإ، فنبحث عنه ونقرر حاله. فتكون إذن مسائل هذا العلم في أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول، وبعضها في عوارض الموجود، و بعضها في مبادئ العلوم الجزئية.

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان موضوع هذا العلم ومن ثم بيان عوارضه الذاتية، شرع بتلخيص مسائل الحكمة الإلهية بنحو كلي إذ المسائل مجتمعة هي التي تشكل العلم، ويمكن التعبير بأن مسائل العلم هي أجزاء العلم، وحيث إن المسائل تتألف من الموضوع والعوارض الذاتية، قدّم الكلام حول الموضوع والعوارض الذاتية وابتدأ الكلام بعد ذلك حول مسائل العلم.

والمسائل تابعة في قسمتها للتقسيم السابق الذي ذكره الشيخ للعوارض

الذاتيـة، أي تقسـيمها إلى عـوارض كالأنواع وأخرى كالعـوارض الخاصة، وعليه فالمسـائل عندئذ تنقسـم إلى ما كانـت محمولاته أحد هذين القسـمين، وأضاف أن القسـم الأول الـذي تكـون محمولاتـه كالأنـواع لموضـوع العلـم ينقسـم إلى قسـمين، الأول هـي المسـائل التي تبحـث عن الأعيـان المتأصلـة في الخارج في نفسـها والثـاني هي الـتي تبحث عـن الأعيان من حيـث مبادئهـا وعللها لا من حيث نفسـها، ولـذا صارت المسـائل ثلاثة اقسـام كلية:

١ـ القسم الأول: البحث عن المقولات العشر من الجوهر والأعراض.

٢ـ القسم الثاني: البحث عن الأسباب القصوى للموجودات.

٣ـ القسـم الثالـث: البحث عـن عوارض الموجـودات كالوحـدة والكثرة والقـوة والفعـل إلى غير ذلك.

ومما يجـدر الالتفات إليـه بعد هذا التقسـيم أن مبادئ العلـوم الأخص تثبت في هـذا الفـن، فالبحـث مثلًا في القسـم الأول عـن الجواهر والأعـراض يتكفل بيـان مبـادئ العلـوم الجزئيـة كالطبيعيات والحسـاب والهندسـة، فالبحث عن الكـم مثـلًا يـتم في الإلهيات وهـو الذي يكـون موضوعًـا للرياضيات بأقسـامه وهكذا بالنسـبة للجسـم الـذي هو موضـوع الطبيعيات، فالبحث الفلسـفي بعد أن يتكفـل إثبـات الجسـم الطبيعي مـن حيث هو موجـود فيثبت وجـوده وأنه مركـب مـن مادة وصـورة، ينقـل البحث عـن الجسـم الطبيعـي إلى الطبيعيات وذلـك بـأن تؤخـذ حيثيـة أخـرى ـ لا من حيـث هو موجـود ـ قيدًا في الجسـم كأن يؤخـذ مـن حيـث الحركـة والسـكون، فيتشـكّل موضـوع العلـم الطبيعي، وهكذا بالنسـبة للمقدار حيـث يتكفل الحكيم الإلهي إثبـات وجوده وأنه عرض وكـم إلى سـائر الخصائـص الوجوديـة لـه، ثم ينتقـل البحث بعد ذلـك بإضافة

قيـد غير الموجوديـة وهـي حيثيـة كونه في مـادة غيـر معيّنة فيتشـكل موضوع الحسـاب أو الهندسـة، والأمـر عينه بالنسـبة للمعقولات الثانيـة المنطقية حيث يبحـث الحكـيم الإلهي عـن الكلية والجزئيـة والفصليـة والنوعية والجنسـية من حيـث الوجـود وعروضهـا للموجـود المطلـق ومـن ثم بإضافـة حيثية اكتسـاب المجهـول التصـوري والتصديـقي إليها تنتقـل إلى موضوعية علـم المنطق.

ثم إن صـدر المتألهين أورد إشـكالًا غير وارد ثم أجـاب عليه بجواب غير مفيد، وحاصل الإشـكال أنه ما الداعي الذي دعى الشـيخ لعدم ذكـر مباحث الماهية ضمـن مسـائل العلـم، أو فقـل يـرد على ما ذكـره الشـيخ في هـذا الموضع عدم دخـول مباحـث الماهية، وأجـاب بأنه يمكـن أن يدفع ذلك بأحـد أمرين، الأول أن الشـيخ ليس في مقام الحصر، والثاني أن البحث الفلسـفي معني أولًا وبالذات بالبحـث عـن الوجود لا الماهيـة وأما البحث عـن الماهية فهو بالعـرض، قال ما لفظـه «بـقي هاهنا سـؤال و هـو أن مباحث المهية و جنسـها و فصلهـا و حدها و أنهـا هـل هـي موجـودة أم لا و أي وجـه يخصهـا هي من مسـائل هـذا العلم و خارجة عن هذه الأقسـام الثلاثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ هاهنا و يمكـن الجـواب عنه بأن الغـرض هاهنا ليـس في بيان الحصر بل الإشـارة إلى بعض مجامع مسـائل هذا العلم أو بأن الأصل في الأشـياء هي وجوداتها لا مهياتها فالبحـث عن المهيـة و أجزائها ليس بالأصالة بل عـلى وجه التطفل».[1]

أقـول: مضافًـا إلى أن جـلّ المباحـث الفلسـفية تبحـث عـن الماهيـة، فـإن

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص ١٤.

موضـوع هـذا العلـم هـو الموجـود الـذي ينقسـم إلى الواجـب والممكنـات، وليسـت الممكنات إلا الماهيات، فكيف لا يكون البحث الفلسـفي مشـتملًا على الماهيـات وهـي تدخل ضمـن القسـم الأول أي الأعيان الخارجيـة، ولعل الذي دعـا صـدر المتألهين لتكلّف الإشـكال والجواب عليـه قوله بأصالـة الوجود وأن الماهيـة ليسـت متأصلة في الأعيـان، وبعبارة أخرى إن القسـم الأول باحث عن المقـولات والواجـب، ولا نعني بالمقولات سـوى الماهيات، فلا يرد مـا ذكره صدر المتألهين ولا ينفع ما أجابه إذ هو تسـليم للإشـكال وجعـل البحث عن الماهيات عرضيًـا، ثم إن البحث في القسـم الثـاني من العوارض التي تعـرض الموجود هي بحـث في جلّهـا عمّا يعـرض الماهية إما في العـين أو في الذهن مـن القوة والفعل والكليـة والجزئيـة وغير ذلك.

القسم السادس: في بعض أسماء هذا العلم ووجوهها

قال الشـيخ (فهذا هـو العلم المطلوب في هذه الصناعة و هو الفلسـفة الأولى، لأنـه العلـم بأول الأمـور في الوجـود، و هـو العلـة الأولى و أول الأمـور في العموم، و هو الوجـود و الوحدة.

و هـو أيضـا الحكمة الـتي هي أفضـل علم بأفضـل معلوم، فإنهـا أفضل علم أي اليقـين، بأفضـل المعلـوم أي بـالله تعالى و بالأسـباب مـن بعده. و هـو أيضًا معرفـة الأسـباب القصـوى للكل. وهو أيضـا المعرفة بـالله، وله حـد العلم الإلهي الـذي هـو أنـه علم بالأمـور المفارقـة للمادة في الحـد والوجـود. إذ الموجـود بما هو موجـود ومبادئـه وعوارضـه ليس شيء منها، كمـا اتضح، إلا متقـدم الوجود على المـادة وغيـر متعلـق الوجـود بوجودهـا. وإن بحـث في هـذا العلم عمـا لا يتقدم

المـادة، فإنمـا يبحـث فيه عن معـنى. ذلك المعـنى غير محتـاج الوجـود إلى المادة، بـل الأمور المبحـوث عنها فيه هي على أقسـام أربعـة: فبعضها بريئـة عن المادة وعلائـق المـادة أصـلًا. وبعضهـا يخالـط المـادة، ولكـن مخالطـة السـبب المقوم المتقـدم وليسـت المادة بمقومـة له. وبعضهـا قد يوجـد في المادة وقـد يوجد لا في مـادة مثـل العليـة والوحـدة، فيكون الذي لهـا بالشـركة بما هي هـي أن لا تكون مفتقـرة التحقـق إلى وجـود المادة، وتشـترك هذه الجملـة أيضًا في أنهـا غير مادية الوجـود أي غيـر مسـتفادة الوجـود مـن المـادة. وبعضها أمـور ماديـة، كالحركة والسـكون، ولكـن ليـس المبحـوث عنه في هـذا العلـم حالهـا في المـادة، بل نحو الموجـود الـذي لها. فإذا أخذ هذا القسـم مع الأقسـام الأخرى اشـتركت في أن نحو البحـث عنهـا هو مـن جهة معـنى غير قـائم الوجـود بالمادة.

و كمـا أن العلـوم الرياضيـة قـد كان يوضـع فيهـا مـا هـو متحـدد بالمادة، لكـن نحـو النظر و البحث عنـه كان من جهة معـنى غير متحدد بالمـادة، و كان لا يخرجـه تعلـق ما يبحـث عنه بالمـادة عـن أن يكـون البحث رياضيـا، كذلك الحـال هاهنـا. فقـد ظهـر و لاح أن الغرض في هـذا العلـم أي شيء هو.

وهـذا العلـم يشـارك الجـدل و السفسـطة مـن وجـه، و يخالفهما مـن وجه، و يخالـف كل واحد منهما من وجه. أما مشـاركتهما فـلأن ما يبحث عنه في هذا العلـم لا يتكلـم فيه صاحـب علم جزئي، و يتكلـم فيه الجدلي و السوفسـطائي. و أمـا المخالفـة فـلأن الفيلسـوف الأول من حيث هـو فيلسـوف أول لا يتكلم في مسـائل العلوم الجزئية و ذانك يتكلمان. و أما مخالفته للجدل خاصة بالقوة، لأن الـكلام الجدلي يفيـد الظن لا اليقين كما علمت في صناعـة المنطق. و أما مخالفة

السوفسطائية فبالإرادة، و ذلك لأن هذا يريد الحق نفسه، و ذلك يريد أن يظن به أنه حكيم يقول الحق و إن لم يكن حكيما).

■ الشرح

يعيد الشيخ ههنا التذكير بما ذكره سابقًا من وجوه أسماء هذا العلم، ونحن ذاكرون ما ذكره من الأسماء ووجوهها:

فمنها الفلسفة الأولى ووجه تسميتها بهذا الاسم ونسبة الأولية لها باعتبارات عديدة، وذلك أن هذا العلم يبحث عن أول موجود وهو الواجب والأسباب القصوى بعده، وأنه يبحث عن أول المفاهيم عمومًا وارتسامًا وهو مفهوم الوجود والوحدة، وهو من جهة ثالثة أول العلوم من حيث التعليم البرهاني، فأوّليته من هذه الجهة بلحاظ العلوم، ففيه تثبت موضوعات بقية العلوم ولولا البحث الفلسفي لما أمكن الولوج في أي علم، اللهم نعم، بحسب التعليم الجدلي أو الخطابي قد يؤخر لدواعٍ غير برهانية.

ومنها اسم الحكمة، وتعريف الحكمة هي العلم بأفضل معلوم بأفضل علم، وليس ذلك إلا الفلسفة الإلهية لوضوح أن معرفة الواجب وصفاته إنما يتم في هذا العلم بأشرف علم وهو اليقين البرهاني.

ومنها أنه علم الأسباب القصوى وعلم معرفة الله لكونه باحثًا عن الواجب تعالى وأسمائه وسلسلة العلل القصوى.

ومنها اسم الإلهيات لكونه باحثًا عن المجردات في الأعيان والأذهان كما مرّ غير مرة سابقًا، من أن البحث عن الموجود من حيث هو موجود لا يكون إلا بحثًا عن المجرّد في التصور والأعيان، وأن البحث عن الموجودات غير المجردة

ولكنهـا إمـا متقدمة بالذات عـلى المادة ولا تسـتفيد وجودها من المـادة كالصور النوعية والجسـمية التي ثبت في محله أنها شـريكة العلة للمادة وأشـرنا إليه آنفًا، وإمـا تخالط المادة ولكن لها وجـود آخر غير مادي كالمعقولات الثانية الفلسـفية مـن القوة والفعـل والوحدة والكثرة وغيرها فهي لا بشـرط بالنسـبة للمادة، وإما أن تخالـط المـادة ومتأخـرة عليهـا كالحركة والسـكون والشـكل والمقـدار ولكن البحـث الفلسـفي إنما يشـملها لا مـن حيث هي كذلـك بل من حيـث وجودها، نظيـر البحـث عن الأمور الرياضيـة التي تكون مخالطة للأمـور المادية في الخارج إلا أن الريـاضي يبحـث عـن العـدد والمقدار لا من هـذه الحيثية بـل من حيثية غيـر حيثيـة التعلق بالمـادة، وكذلـك البحث الموسـيقي حيث موضوعـه النغمة لا مـن حيث هـي متعلقة بالمـادة وإن كانت لا تنفـك عنها خارجًا.

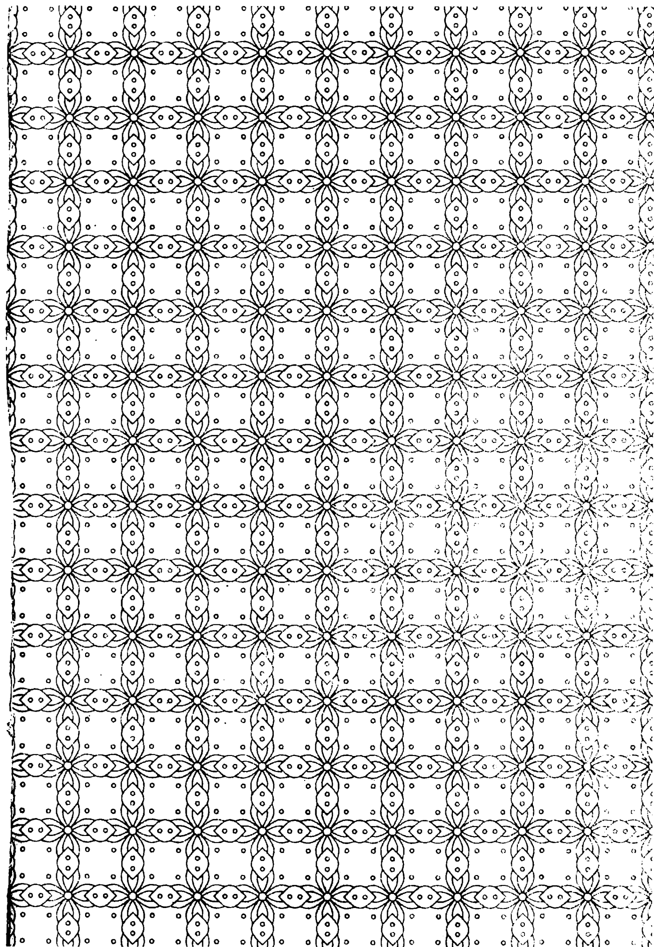
وقـول الشـيخ «فقـد ظهـر و لاح أن الغـرض في هـذا العلـم أي شيء هـو» يشـتمل عـلى نكتة لطيفة حاصلهـا أنه ذكر الموضوع والمسـائل ولم يخصص بعدُ كلامًـا مسـتقلًا حـول الغرض والغايـة، ولكن مما تقـدم يلوح الغـرض ومن دقته أنه لم يقل بان الغرض أو تحقق، إذ المسـائل الحكمية إنما تطلب لذاتها لا لشـيء وراءهـا وغايتها نفس الكشـف عن ما تبحـث عنه، ومن هنـا كان بيان موضوع الإلهيات ومسـائلها بعينـه غاية وثمرة.

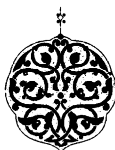
وأخيـرًا ممـا ينبغـي أن يعلم أن الجدل والسفسـطة أعـم مطلقًا من الفلسـفة مـن حيـث المنهـج، إذ السفسـطائي أو المجادل يتنـاول البحث عـن أي قضية بأي دليل من دون اشـتراط شـرائط خاصـة للمقدمات كما هو الحال بالنسـبة للحكيـم الـذي لا يخرج عن جـادة البرهـان التي تقيّـد المقدمات بشـروط عدة ودقيقـة مرّ بحثهـا في محله.

هذا، والحكيم يشترك مع المجادل والسفسطائي معًا في أن البحث فيها جميعًا يتناول العلوم الكلية، ويباينهما في أن الحكيم لا يبحث عن الجزئيات من حيث هي كذلك لعدم تحقق شروط البرهان في الجزئي، بخلاف المجادل والسفسطائي.

وأما مخالفة الحكيم لخصوص الجدل فمن جهة شدة ما يورثه من يقين، فالمنهج الفلسفي أشرف من المنهج الجدلي لأن منهج الأول هو البرهان الذي يفيد اليقين بخلاف منهج الثاني المفيد للظن باعتماده على المظنونات والمسلمات، وكذلك من حيث الغاية يفترق الحكيم البرهاني عن المجادل فباعتبار أن المجادل الممدوح يستعين بالجدل لإثبات الحق وحفظ انتظام المجتمع وغير ذلك من الغايات الممدوحة، بخلاف الحكيم الذي يهدف من البحث معرفة الحق فقط، وما سوى ذلك غاية بالعرض لا بالذات، وفرق الحكيم عن المجادل المذموم الذي يدافع عن الباطل فأوضح من أن يحتاج إلى بيان.

أما المغالط فعلى صنفين، الأول هو الممتحن الذي لا غاية فاسدة وراء استعماله المغالطة وهو ممدوح، والثاني الذي يسعى بالمغالطة للتظاهر بالحكمة وله غايات فاسدة في نفسها، ففرق ذلك عن الحكمة واضح كذلك إذ الحكمة تطلب الحق والمغالط يطلب الباطل.





[الفصل الثالث] (ج)
فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

 **القسم الأول: منفعة هذا العلم**

قال الشيخ (وأما منفعة هذا العلم، فيجب أن تكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على أن الفرق بين النافع و بين الخير ما هو، و أن الفرق بين الضار و بين الشر ما هو، و أن النافع هو السبب الموصل بذاته إلى الخير، و المنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر إلى الخير.

و إذ قد تقرر هذا فقد علمت أن العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة و هي:

تحصيل كمال النفس الإنسانية بالفعل مهيئة إياها للسعادة الأخروية. ولكنه إذا فتش في رؤوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها إلى هذا المعنى، بل إلى معونة بعضها في بعض، حتى تكون منفعة علم ما هي معنى يتوصل منه إلى تحقق علم آخر غيره.

و إذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقًا، وقد يقال قولا مخصصًا.

فأما المطلق فهو أن يكون النافع موصلًا إلى تحقيق علم آخر كيف كان، وأما المخصص فأن يكون النافع موصلًا إلى ما هو أجل منه، وهو كالغاية له إذ هو لأجله بغير انعكاس. فإذا أخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة.

و إذا أخذنا المنفعة بالمعنى المخصص كان هذا العلم أجل من أن ينفع في علم غيره، بل سائر العلوم تنفع فيه.

لكنا إذا قسمنا المنفعة المطلقة إلى أقسامها كانت ثلاثة أقسام: قسم يكون الموصل منه موصلًا إلى معنى أجل منه، وقسم يكون الموصل منه موصلًا إلى معنى مساو له، وقسم يكون الموصل منه موصلًا إلى معنى دونه، وهو أن يفيد في كمال دون ذاته. وهذا إذا طلب له اسم خاص كان الأولى به الإفاضة، والإفادة، والعناية، والرئاسة، أو شيء مما يشبه هذا إذا استقريت الألفاظ الصالحة في هذا الباب عثرت عليه.

والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة. وأما الإفادة التي تحصل من الأشرف في الأخس فليس تشبه الخدمة. وأنت تعلم أن الخادم ينفع المخدوم، والمخدوم أيضًا ينفع الخادم، أعني المنفعة إذا أخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعا آخر، فمنفعة هذا العلم الذي بينا وجهها هي إفادة اليقين بمبادئ العلوم الجزئية، والتحقق لماهية الأمور المشترك فيها، و إن لم تكن مبادئ.

فهذا إذن منفعة الرئيس للمرؤوس، والمخدوم للخادم، إذ نسبة هذا العلم إلى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم إلى الأشياء المقصود معرفتها في تلك العلوم. فكما أن ذلك مبدأ لوجود تلك، فكذلك العلم به مبدأ لتحقق العلم بتلك).

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان موضوع هذا العلم ومسائله والغاية منه، شرع ببيان المنفعة والمرتبة والاسم، وهذه الأمور من الأمور التي يمكن تصنيفها أنها مقدمات عامة قبل البدء فعلًا بمباحث العلم نفسه، وقد ألمحنا عند التمهيد الأول للشرح إليها وهي ما يسمى بالرؤوس الثمانية التي كان المصنفون يمهّدونها قبل الشروع بالكتاب أو العلم.

الأمر الأول: معنى النافع والمنفعة

تقدّم البحث في الفصل السابق عن الغاية لهذا العلم، فقد يسأل سائل أنه ما الفرق بين المنفعة والغاية، والجواب أن يقال إن المنفعة عبارة عن الفائدة التي تترتب على العلم ترتبًا قهريًا بخلاف الغاية التي هي السبب الاختياري الذي من أجله يطلب هذا العلم، وإن شئت قلت إن المنفعة هي الأمر الحاصل بوجود العلم قهرًا لدى النفس، وأما الغاية فهي التي يتوصّل الطالب من دراسة هذا العلم إليها بأن يندفع بسببها لتحصيل العلم. وبهذا يتبيّن أن الغاية قد تتحد مع المنفعة فيما لو كان مقصود الطالب لدراسة العلم عين الأثر الذي يترتب عليه بالذات.

ثم إن الفرق بين النافع ومقابله أعني الضار هو أن النافع ما يكون موصلًا للخير على ما تبيّن بخلاف الضار الموصل للشر، ومن ثم إن الخير هو الكمال الذي لا يطلب إلا لذاته ولأنه هو، وقد تقدم في محله أن كل شر ونقص مرجعه العدم وكل خير مرجعه الوجود، وسيأتي مزيد بحث حول الخير والشر في المقالة التاسعة، فلينتظر.

ومـن هنا تكـون المنفعة ما به يـتم الوصول إلى الخير والكمـال الأول للوصول إلى الخيـر، فالـدواء مثـلًا بالنسـبة للمريض نافـع وذلك لأنه يـؤدي من خلال تعديـل المـزاج إلى الصحـة التي هي خير بذاتهـا، فمنفعة الدواء إنمـا هي بتعديل المزاج وهـي كيفية النفع.

الأمر الثاني: منفعة هذا العلم

لا بـد أن يعلـم أن هناك منفعة مشـتركة بين العلوم كافة، ويمكـن بيانها ببيان يتناسـب مع نظر الحكيم، وآخر يتناسـب مع أصحـاب العلوم الجزئية.

أمـا بالنسـبة للبيـان الأول، فيقـال إن منفعة العلـوم النظرية هـي ما يتوصل به إلى تهيئة النفس الإنسـانية للوصول إلى السـعادة الأخرويـة، والتي تتمثل في حصـول ملكة الاتصـال التـام بالعقل الفعال الـذي يفيض الخيـر والكمال على غيـره، فهذه هي غايـة الغايات.

وأمـا بالنسـبة للبيان الثاني فيقال إن المنفعة المشـتركة هـي أن يعين كل علم الآخـر في تبيـين مبادئ بعضها البعض، فقد تبـيّن أن العلم لا يبحث عن مبادئه الخاصـة فيطلب العلم الآخر لتبيين مبـادئ الأول، فالحكمة الإلهية تبيّن موضوع الرياضيـات والطبيعيـات مثـلًا، والرياضيـات تتكفـل بيـان موضوع الموسـيقي والهندسـة، وهكذا تصبح العلوم مطلوبة بقول مطلق لكونها تشكل منظومة عامة تعاضد بعضها بعضًا، وهذه منفعة العلوم بقول عام.

ثم إن الشـيخ اسـتفاض في بيـان وتفصيل البيان الثـاني للمنفعة ولم يخض في البيـان الأول، فذكـر أن المنفعة كذلك إما عامة وإما خاصة، فالعامة هي أن يعين كل علـم في تحقيق مبادئ مسـائل غيره مـن العلوم، وتنقسـم ـ المنفعة العامة ـ

إلى ثلاثة منافع، فإما أن تعين العلوم العالية العلوم الدانية كإعانة الحكمة الإلهية في سائر العلوم النظرية، وإما أن تكون الإعانة من المساوي إلى مساويه كإعانة الطبيعيات في الرياضيات والعكس بالعكس، وإما أن تكون إعانة الداني للعالي كإعانة المنطق للحكمة بأقسامها. وأما المنفعة الخاصة فهي حصة من حصص العامة، وهي منفعة الداني للعالي.

ثم إننا إذا أخذنا المنفعة بمعناها العام، فتكون الحكمة الإلهية نافعة في العلوم الأخرى من حيث كونه معينًا في تحقيق مبادئها كما مر في الفصل السابق فهي من سنخ منفعة العالي للداني والتي لا تسمى حسب الاصطلاح بالخدمة إذ العالي من حيث هو عالي لا يكون خادمًا للداني من حيث كونه كذلك، بل منفعة العالي إنما تكون بعنايته بالداني، فالمنفعة على هذا منفعة عناية لا منفعة خدمة، وإذا أردنا أن ننظّر للمقام نقول إن منفعة العالي للداني كمنفعة العلة للمعلول، فكما أن العلة تحقق وجود المعلول الداني وتنفعه في إيجاده بوجه، فالحكمة الإلهية لها السلطنة في تحقيق سائر العلوم إذ بها تثبت الهليات البسيطة لموضوعات سائر العلوم.

وأما إذا توجّه النظر إلى المنفعة الخاصة وهي منفعة الداني للعالي فلا يتحقق معناها في الحكمة الإلهية إذ لا أجلّ من هذا العلم كما مرّ بيانه، وإنما عبّر الشيخ بالتشبيه فقال «قريب من الخدمة» لنكتة أن الخدمة إفناء للإرادة بإرادة العالي، وجعل النفس مؤتمرة بأمر الغير، إلا أن العلوم الجزئية الدانية وإن كانت تنفع الفلسفة الإلهية منفعة الداني للعالي لكن لا بمعنى الائتمار إذ الطبيعي مثلًا عندما يخوض في البحث عن الطبيعيات لا يكون مسلوب الإرادة من حيث التحقيق والبحث بل بحثه برهاني ومستقل.



القسم الثاني: مرتبة هذا العلم بين العلوم

قال الشيخ (وأما مرتبة هذا العلم فهي أن يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية.

أما الطبيعية، فلأن كثيرًا من الأمور المسلمة في هذا مما تبين في علم الطبيعي مثل: الكون، والفساد، والتغير، والمكان، والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك، وانتهاء المتحركات إلى محرك أول، وغير ذلك.

وأما الرياضية، فلأن الغرض الأقصى في هذا العلم وهو معرفة تدبير الباري تعالى، ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها، ومعرفة النظام في ترتيب الأفلاك، ليس يمكن أن يتوصل إلا بعلم الهيئة، وعلم الهيئة لا يتوصل إليه إلا بعلم الحساب والهندسة. وأما الموسيقى وجزئيات الرياضيات و الخلقيات والسياسة فهي نوافع غير ضرورية في هذا العلم.

إلا أن لسائل أن يسأل فيقول: إنه إذا كانت المبادئ في علم الطبيعة والتعاليم إنما تبرهن في هذا العلم و كانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادئ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم، كان ذلك بيانًا دوريًا ويصير آخر الأمر بيانًا للشيء من نفسه، والذي يجب أن يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح في كتاب البرهان(١). و إنما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول:

إن المبدأ للعلم ليس إنما يكون مبدأ لأن جميع المسائل تستند في براهينها إليه بفعل أو بقوة، بل ربما كان المبدأ مأخوذا في براهين بعض هذه المسائل، ثم قد يجوز أن تكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعًا البتة، بل إنما تستعمل

---

(١) الفصل التاسع من المقالة الثانية.

المقدمات التي لا برهان عليها. على أنه إنما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة إذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة، وأما إذا كان ليس يفيد العلة، فإنما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر. و بالحري أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ، من جهة أن الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط.

فقد ارتفع إذن الشك[1]، فإن المبدأ الطبيعي يجوز أن يكون بيّنًا بنفسه، ويجوز أن يكون بيانه في الفلسفة الأولى بما ليس يتبين به فيها بعد، ولكن إنما تتبين به فيها مسائل أخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الأعلى لإنتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له في إنتاجه من ذلك المبدأ، بل له مقدمة أخرى.

و قد يجوز أن يكون العلم الطبيعي أو الرياضي أفادنا برهان «إن» و إن لم يفدنا فيه برهان «اللم» ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان «لم» خصوصًا في العلل الغائية البعيدة.

فقد اتضح أنه إما أن يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادئ تتبين في هذا العلم، بل من مبادئ بينة بنفسها، و إما أن يكون بيانه من مبادئ هي مسائل في هذا العلم، لكن ليس تعود فتصير مبادئ لتلك المسائل لعينها بل لمسائل أخرى، و إما أن تكون تلك المبادئ لأمور من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد أن نبين في هذا العلم لميته.

و معلوم أن هذا الأمر إذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور البتة، حتى يكون بيانًا يرجع إلى أخذ الشيء في بيان نفسه.

---

(١) أي الدور.

و يجب أن تعلم أن في نفس الأمر طريقًا إلى أن يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدإ إلا بعد علم آخر. فإنه سيتضح لك فيما بعد إشارة إلى أن لنا سبيلًا إلى إثبات المبدإ الأول لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع أن يكون متغيرًا أو متكثرًا في جهة، وتوجب أن يكون هو مبدأ للكل، وأن يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل. لكنا لعجز أنفسنا لا نقوي على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادئ إلى الثواني، وعن العلة إلى المعلول، إلا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل.

فإذن من حق هذا العلم في نفسه أن يكون مقدمًا على العلوم كلها، إلا أنه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها، فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم).

■ الشرح

الأمر الأول: بيان الوجه الأول من تأخر دراسة الحكمة الإلهية عن دراسة الطبيعيات والإلهيات

بعد أن ظهر الموضوع والغاية والمسائل ومنفعة الحكمة الإلهية، يشرع الشيخ بالحديث حول مرتبة العلم من الجهة التعليمية بالنسبة لسائر العلوم، وحاصل ما أفاده أن مرتبة طلب الحكمة الإلهية من حيث الدراسة والتعلم بعد المنطق والرياضيات والطبيعيات، ومن هذه الحيثية سمّي علم ما بعد الطبيعة بمعنى علم ما بعد علم الطبيعة.

وعليه، فالإلهيات وإن كانت أشرف العلوم من حيث الموضوع وسائر الأمور،

وفيـه يتم ثبـوت موضوعات سـائر العلـوم كما تقـدّم مـرارًا، وحقّـه أن يبتدأ به مـن حيث كونـه متقدّمًا من الجهـات الواقعية على سـائر العلـوم، إلا أن التعليم قـائم على البـدء بالموضـوع الأقـرب للطالب وهـي الأمـور المحسوسـة والمادية لا المعقولـة المجـردة، فلا بـد مـن البـدء بالرياضيـات والطبيعيـات رعاية لحق التـدرّج في التعليـم، وعـلى هذا جرت سـيرة الحكماء، إذ يبتدئـون بتعليم المنطق ثم الرياضيـات إذ هـي صناعـة معصومـة والبرهـان عـلى قضاياها واضـح جدًا فتصلـح لأن تكـون أفضل طريق لتمكـين الطالب من صناعـة البرهان، ومن ثم ينتقلـون بتعلـيم الطبيعيـات التي لا تشـاكل الرياضيـات في عـدم دخالة الوهم والوضـوح وإن كانت تشـترك معها في كونها تتعامل مع الماديات والمحسوسـات الأقـرب للطالـب من الحكمة الإلهيـة التي تتعامـل مع المجـردات والمعقولات.

هـذا مـا يقـال في المقام عـادة، إلا أن الشـيخ ههنـا يبيّن المطلـب من طريق آخـر حيـث يفيـد أن بعـض المبـادئ الإلهيـة التصوريـة والتصديقيـة تتبيّن في الطبيعيـات والرياضيـات وبالتـالي لا بد أن تتأخـر مرتبة الحكمـة الإلهية إلى ما بعدهمـا فـرارًا مـن الإحـالات وتثبيتًا للأصـول الموضوعـة في الفلسـفة الإلهية، وتفصيـل هـذا المجمل، مـن جهتين:

الجهـة الأولى: وهي المبادئ التي تدرس في الطبيعيات، ومنها تصورية وأخرى تصديقيـة، فأمـا المبادئ التصوريـة التي تحدّ في الطبيعيات فمثـل الزمان والمكان والحركـة والكون والفسـاد وغير هـذه الأمور الـتي تبيّن حدودهـا في الطبيعيات وتؤخذ مسـلّمة تصـورًا في الإلهيات، وأمـا المبادئ التصديقية الـتي يبرهن عليها في الطبيعيـات فمثـل قضيـة أن لكل متحرك محـرّك التي يتم الاسـتدلال عليها في الحكمـة الطبيعيـة وتكون مبدءًا في الحكمـة الإلهية لإثبات الحـق الأول مثلًا.

الجهـة الثانيـة: وهـي المبـادئ الـتي يـتم بيانهـا في الرياضيات والعلـوم التي تنـدرج تحـت الرياضيـات كالهيئـة والحسـاب، فكذلـك إمـا أن تكـون مبادئ تصوريـة للإلهيـات وإمـا أن تكـون مبـادئ تصديقيـة كذلـك، فأمـا المبـادئ التصوريـة فكثيـر مـن المسـائل الـتي تؤخـذ مسـلّمة من علـم الهيئـة والفلك للحديـث والبحث عن السـماء والأرض وبقـول عام الحديث عـن أفعال الحق سـبحانه، وكذلـك بالنسـبة للمبـادئ التصديقية.

وبنـاء على هذا، فما يريد الشـيخ ذكـره وفق هذا البيان أن تقـدّم الرياضيات والطبيعيات على الفلسفة الإلهية له سبب غير الرفق بالطالب ورعاية التعليم، بل لذينك العلمين مدخلية نفس أمرية في الإلهيات مما يقتضي تأخرها عنهما.

اللهـم نعم، بعـض العلوم الجزئية الرياضية كالموسـيقي، والحكمـة العملية من الخلقيات والسياسة وغيرهما، لا يتوقف الدخول في البحث الإلهي عليها، وإن كان لها منافع ما، كالاستعانة ببعض الأمثلة الموسيقية أو من علم الجبر، فيكون الاطلاع على هذه العلوم قبل البحث الفلسفي الإلهي من باب الانتفاع بوجوه هذه الأمثلة وإن كانـت منافـع غير ضرورية، هـذا مضافًا إلى أن الخلقيات والسياسـة ـ أي الحكمة العملية ـ تعد معدّات لممارسـة التفلسـف والاستفاضة من العقل الفعّال، ومـن المعينـات على التجرّد الفكري المطلوب للإنسـان حـتى يدخل في البحث الإلهـي، وكذلك سـيأتي في أواخـر البحث الإلهـي الحديث عن المعـاد وما يتفرع عليـه وكذلـك عن النبـوة العامـة حيث يـتم التعرض هنـاك للمسـائل العملية المتعلقـة بالمعـاد والنبوة، فيكون مـن الجيد التمهيد قبل البدء بالبحث الفلسـفي بمعرفة المسـائل العملية كذلـك، وإن لم تكن ضرورتها كضرورة الطبيعيات وبعض المباحـث الرياضيـة، ومـن هنا عبّر عنها الشـيخ أنها منافع غيـر ضرورية.

أقول: فيما افاده الشيخ إشكال من حيث الصغرى والكبرى، وبيانه صغرويًا: أن الفلسفة لا تحتاج في مبادئها إلى الطبيعيات والرياضيات، بل نترقى فنقول إن الفلسفة من حيث هي بحث عن الموجود المطلق لا تحتاج إلا لمبدأ استحالة اجتماع النقيضين والذي هو أولى الأوائل، وإن سلّمنا أنه في بعض البراهين تحتاج الحكمة الإلهية إلى المبادئ الطبيعية والرياضية لتحقيق صغرى الكبريات الفلسفية التي تتم البرهنة عليها بشكل مستقل، فبرهان المحرك الأول على إثبات الحق سبحانه، يحتاج إلى صغرى محققة في الطبيعيات، هذا، ومضافًا إلى أن كل الكبريات الإلهية غير محتاجة لأي علم آخر، فإننا لم نجد مسألة فلسفية اعتمدت في صغراها على مبدأ مأخوذ من الطبيعيات أو التعليميات إلا وعثرنا على براهين أخرى على نفس المطلب متمحضة كبرى وصغرى بالحكمة الإلهية.

وأما بيان الإشكال كبرويًا، فإن ما أفاده لا ينفع في تقرير السبب في دراسة الحكمة الإلهية بعد الطبيعيات والرياضيات، إذ كون بعض مبادئ الحكمة تثبت في الطبيعيات والرياضيات معارض بما تقدم من كون مبادئ الحكمة الطبيعية والرياضية كذلك تثبت في الإلهيات كالهليات البسيطة لموضوعاتها، فالابتداء بدراسة الحكمة الطبيعية والرياضية قبل الحكمة الإلهية ترجيح بلا مرجح فيما لو أقتصرنا فقط على هذا الأمر في ترجيح التقديم أي كون بعض المبادئ الإلهية قد ثبتت في الطبيعيات والرياضيات، مضافًا إلى أن المبادئ التي تحتاجها الفلسفة الإلهية من الطبيعيات أو الرياضيات ليست ضرورية إما لأنها صغروية وإما لأن لها بدل بمعنى أن البراهين المشتملة على قضايا طبيعية مثلًا ليس البرهان محصورًا بها كما تقدّم، وهذا بخلاف المبادئ المأخوذة من الفلسفة

الأولى للطبيعيات والتعليميات فهي مبادئ ضرورية إذ لولاها لما قامت للعلم قائمة، مثل إثبات الهليات البسيطة لموضوعاتها، وأصل العلية وغير ذلك.

ثم بعد اللتيا والتي، يمكن الدفاع عن الشيخ إذ نقطع بأنه ملتفت لما ذكرناه آنفًا من الإشكال، وليس ببعيد على من راجع كتبه وتصنيفاته أن يقطع بأنه ملتفت، وكيف كان، فما ألجأ الشيخ لذكر ما ذكره نكتة دقيقة في المقام وهي أنه لو اعتمد على ما ذكرناه في ضرورة تقدم البحث الطبيعي والتعليمي على البحث الإلهي لما كان الأمر داعيًا لكثير من أرباب العلوم الجزئية على دراسة وطلب الحكمة الإلهية، إذ قد يقال أن جعل التدرّج في العلوم للوصول للإلهي بعد الطبيعي والتعليمي يرفضه الطبيعيون والرياضيون، إذ فيه نحو من النظر الاستعلائي للحكمة الإلهية ـ وإن كان حقًّا بالنسبة للحكيم الإلهي ـ على ما هم خائضون ومقتصرون عليه من الطبيعيات والتعليميات.

تتمة: ما قد يقال من الإشكال وجوابه

بعد أن فرغ الشيخ من بيان الوجه في رتبة العلم بين العلوم، يذكر إشكالًا حاصله أن الفلسفة الأولى لو كانت تتوقف في مسائلها على الطبيعيات والإلهيات لما تمّ ما ذكر سابقًا من أن الطبيعيات والرياضيات تحتاج وتتوقف في أصل الابتداء بالبحث في مسائلها إلى الإلهيات، فموضوع الحكمة الرياضية والطبيعية تتوقف بالبيان السابق في الفصل السابق على أن تحقق الحكمة الإلهية هليات موضوعاتها البسيطة، فكيف أمكن لمن كانت مرتبته في نفس الأمر والواقع قبل الحكمة الرياضية والطبيعية أن يكون مستندًا في مسائله عليهما، وهل هذا إلا الدور وإلا كقولنا تتوقف الطبيعيات والرياضيات على الإلهيات المتوقفة على الرياضيات

والطبيعيات؟ وببيان آخر، إن مقتضى ما أفاده الشيخ أن بعض مسائل الإلهيات تتوقف على مسائل تم إثباتها في الطبيعيات مثلًا وتقدم أن مبادئ الطبيعيات تحقق في الفلسفة الأولى، فتصبح مبادئ الطبيعيات تُبيّن في الطبيعيات، وهذا يعني أن مبادئ العلم متوقفة على نفس العلم المتوقف على مبادئه، هذا دور.

وفي مقام الجواب على هذا الإشكال، يورد الشيخ ثلاثة وجوه:

الوجه الأول، أن يقال إن مبادئ الطبيعيات والرياضيات تبيّن في الإلهيات على نحو الموجبة الجزئية، فليست كل مبادئ ذينك العلمين تبيّن في الفلسفة الأولى، وأما البعض الآخر من المبادئ فهي أمور بديهية لا تتوقف في ثبوتها على أن تثبت في الفلسفة الأولى كالتجريبيات التي تعد من بديهيات مبادئ الطبيعيات، وبهذا المنع ينتفي الدور، فيقال أن ما يتوقف من الطبيعيات على الفلسفة الأولى غير ما يؤخذ أصلًا موضوعيًا طبيعيًا في الفلسفة الإلهية.

الوجه الثاني، أن يقال إن الدور إنما يلزم فيما لو كانت المسألة الفلسفية التي حققت مسألة طبيعية أو رياضية هي بنفسها التي تعود المسألة الطبيعية أو الرياضية فتحققها، فههنا دور إذ المسألة المتوقف عليها عين المسألة المتوقفة، أما في المقام فيقال إن بعض المبادئ الطبيعية ثبتت في الحكمة الإلهية إلا أن هذه المبادئ كانت مبادئ لبعض المسائل التي لم تعد لتكون مبادئ للحكمة الإلهية، فما يؤخذ من مبادئ الحكمة الإلهية تصورًا أم تصديقًا ليست عين المسائل التي إنما ثبتت بمبادئ معتمدة على الإلهيات، ومثال ذلك أن الفلسفة تثبت أن الجسم مركب من مادة وصورة، وهذه المسألة الفلسفية تدخل كأحد مبادئ البحث الطبيعي، ومن ثم إن هذا المبدأ الطبيعي نثبت به مسألة طبيعية كاحتياج الجسم إلى المحرك الأول في حركته، ثم نأخذ هذه المسألة

الطبيعية بعينها لتكون مبدءًا للبحث الفلسفي في خصوص مسألة إثبات الحق الأول مثلًا ولا تستعمل هذه المسألة في مسألة تركيب الجسم من مادة وصورة التي هي المبدأ الإلهي لهذه المسألة الطبيعية.

الوجه الثالث، أن يقال إن المبادئ التي حققت في الطبيعيات وتستعمل في الفلسفة الأولى تبيّن ضمن برهان إني، بخلاف المبادئ التي ثبتت في الحكمة الإلهية ويتوقف عليها البحث الطبيعي والرياضي، فقد بيّنت ببراهين لمية، فقد تبيّن مسألة واحدة ببرهانين في علمين اثنين، أحدهما متقدّم على الآخر بشرط أن تبيّن المسألة في أحدهما بطريق الإن وفي الثاني بطريق اللم، ومثال ذلك إثبات الحركة للأفلاك التي تثبت ببرهان رياضي إني، إلا أن علة الحركة الذي هو العقل إنما يثبت لميًا في مباحث الحكمة الإلهية، وعليه فانتفاء الدور يكون بإثبات أن ما تتوقف عليه الطبيعيات مما ثبت في الإلهيات غير ما تثبته ويكون مبدءًا للإلهيات، إذ الأول ثبت لميًا والثاني ثبت إنيًا.

ومن ثم إن ما ينبغي أن يعلم ـ وفق بيان الشيخ ـ أن المبدأ الإني ليس بمبدأ حقيقةً، إذ ليس غير البرهان اللمي مبيّنًا لذوات الأسباب بأسبابها، على ما تقدم بيانه في كتاب البرهان من أن الحد الأوسط في البرهان اللمي واسطة في الثبوت كما هو واسطة في الإثبات.

الأمر الثاني: بيان الوجه الثاني من تأخر مرتبة الحكمة الإلهية عن مرتبة الطبيعيات والرياضيات

يظهر من قول الشيخ (ويجب أن يعلم) أنه في معرض الاستدراك على الوجه الأول الذي أفاده سابقًا، فيذكر ما خلاصته أن كون الفلسفة تحتاج في بعض

مبادئها للطبيعيات والتعليميات لا يعني انحصار هذه المسائل في اعتمادها على المبادئ المأخوذة من هذين العلمين، بل إن في نفس الأمر طريقًا آخر لتحقيق المسائل الفلسفية دون اللجوء إلى البحث الطبيعي والرياضي.

وتفصيل ذلك أن القضايا الكلية التي يعتمد عليها القياس البرهاني إما أن تكون قضايا أولية مستغنية عن البرهان أصلًا أو ما في حكم الأوليات كالفطريات التي قياساتها معها، وإما أن تكون قضايا تجريبية أو ما في حكمها والتي ترجع في ملاكها إلى تكرار المشاهدات كما الأمر في المتواترات، وصغرى القياس البرهاني كثيرًا ما تعتمد على مثل هذه الأمور وإن كانت الأوليات وما في حكمها قياسًا مع التجريبيات وما في حكمها قليلة الوجود، وبناء عليه إن المسائل الفلسفية إن تشكلت من الأوليات وما في حكمها تكون مستغنية تمامًا عن الحس وبالتالي عن الطبيعيات والرياضيات، ثم إن في هذا البيان تعريضًا بمن سبقه من الحكماء المشائين الذين أرجعوا البراهين الحكمية إلى الاعتماد على المقدمات الحسية كالبرهان على إثبات الحق الأول الذي كان قبل الشيخ الرئيس معتمدًا على فكرة الحركة لإثبات المحرك الأول، والشيخ ههنا يقول إن الباب غير منحصر بالبراهين المستندة على الحسيات، بل وبرهان الوجوب والإمكان خير شاهد على ذلك، إذ يتم إثباته تعالى بالنظر فقط إلى حقيقة الموجود المطلق ومن ثم بيان أن الخروج من السفسطة يلزم منه ضرورة وجود الواجب بالذات، ثم يلزم من ذلك التوحيد الذاتي والصفاتي كما سيتضح في محله. وكيف كان، إن البحث الإلهي لا يعتمد في كل قضاياه على البحث الطبيعي بل إن البرهان الإلهي إن اعتمد على بعض الصغريات الطبيعية أو الرياضية فذلك لا على سبيل الانحصار كما بيّنا سابقًا.

وحيث كان البحث الإلهي متقدّمًا من حيث موضوعه ومن حيث كونه مشتملًا على مبادئ سائر العلوم كان من حقه أن يتقدم في نفس الأمر وحسب صناعة البرهان على الطبيعيات والرياضيات والحكمة العملية، إلا أن تأخره وجعله تاليًا للطبيعيات فباعتبار التعليم الجدلي ومراعاةً للتدرج في التعليم لا لنكتة برهانية، وهذا موضع استدراك الشيخ.

القسم الثالث: بيان وجه بعض تسميات هذا العلم

قال الشيخ (و أما اسم هذا العلم فهو أنه: «ما بعد الطبيعة». و يعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة و سكون، بل جملة الشيء الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والأعراض.

فقد قيل إنه قد يقال: الطبيعة، للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة. و الجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص و الأعراض. و معنى «ما بعد الطبيعة» بعدية بالقياس إلينا. فإن أول ما نشاهد الوجود، ونتعرف عن أحواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي. وأما الذي يستحق أن يسمى به هذا العلم إذا اعتبر بذاته، فهو أن يقال له علم «ما قبل الطبيعة»، لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم، هي بالذات و بالعموم، قبل الطبيعة.

و لكنه لقائل أن يقول: إن الأمور الرياضية المحضة التي ينظر فيها في الحساب و الهندسة، هي أيضا «قبل الطبيعة»، و خصوصا العدد فإنه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة، لأنه قد يوجد لا في الطبيعة، فيجب أن يكون علم الحساب و الهندسة علم «ما قبل الطبيعة».

فالذي يجب أن يقال في هذا التشكيك هو أنه: أما الهندسة فما كان النظر

فيـه منها إنما هو في الخطوط و السـطوح و المجسـمات. فمعلـوم أن موضوعه غير مفـارق للطبيعة في القوام، فالأعراض اللازمة لـه أولى بذلك. و ما كان موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على أنه مستعد لأية نسبة اتفقت، وذلك ليس للمقدار بما هو مبدأ للطبيعيات و صورة، بل بما هو مقدار و عرض.

وقـد عرف في شـرحنا للمنطقيـات والطبيعيـات الفرق بين المقـدار الذي هو بعـد الهيـولى مطلقًا، و بـين المقدار الـذي هو كم، وأن اسـم المقـدار يقع عليهما بالاشتراك.

و إذا كان كذلـك فليـس موضوع الهندسـة بالحقيقة هو المقـدار المعلوم المقوم للجسـم الطبيعـي، بـل المقـدار المقـول على الخط والسـطح والجسـم. وهـذا هو المستعد للنسـب المختلفة.

وأمـا العدد فالشـبهة فيه آكد، و يشـبه في ظاهر النظر أن يكـون علم العدد هـو علـم «ما بعـد الطبيعة». إلا أن يكـون علم «ما بعـد الطبيعة» إنما يعني به شيء آخـر، و هـو علـم «ما هـو مبايـن» مـن كل الوجـوه للطبيعـة، فيكون قد سمـي هـذا العلـم بأشـرف ما فيـه. كما يسـمى هـذا العلم بالعلـم الإلهـي أيضًا، لأن المعرفـة بـالله تعـالى هي غاية هـذا العلم. وكثيرًا ما تسـمى الأشـياء من جهة المعنى الأشـرف، والجزء الأشـرف، والجزء الذي هو كالغاية. فيكـون كأن هذا العلم هـو العلم الـذي كماله، وأشـرف أجزائـه، ومقصـوده الأول، هو معرفة مـا يفارق الطبيعـة مـن كل وجه. وحينئـذ إذا كانـت التسـمية موضوعة بإزاء هـذا المعنى لا يكـون لعلـم العدد مشـاركة له في معنى هذا الاسـم، فهـذا هذا.

و لكـن البيـان المحقـق لكـون علـم الحسـاب خارجًـا عـن علـم «مـا بعد الطبيعـة» هـو أنه سـيظهر لـك أن موضوعه ليس هـو العدد مـن كل وجه، فإن

العـدد قد يوجـد في الأمور المفارقـة، وقد يوجـد في الأمور الطبيعيـة، وقد يعرض لـه وضع في الوهم مجردًا عـن كل شيء هو عارض لـه. وإن كان لا يمكن أن يكون العـدد موجـودًا، إلا عارضًا لشـيء في الوجود. فما كان من العدد وجـوده في الأمور المفارقـة، امتنع أن يكـون موضوعًا لأية نسـبة اتفقت من الزيـادة والنقصان، بل إنمـا يثبـت على ما هـو عليه فقـط، بل إنما يجـب أن يوضـع بحيث يكـون قابلًا لأي زيـادة اتفقت، ولأي نسـبة اتفقت إذا كان في هيولى الأجسـام التي هي بالقوة كل نحـو مـن المعـدودات، أو كان في الوهـم، وفي الحالـين جميعًا هو غيـر مفارق للطبيعـة، فـإذن علـم الحسـاب مـن حيـث ينظر في العـدد إنمـا ينظر فيـه وقد حصـل له الاعتبـار الذي إنما يكـون له عند كونـه في الطبيعة، ويشـبه أن يكون أول نظـره فيـه وهو في الوهـم، ويكون إنما هـو في الوهم بهذه الصفـة، لأنه وهم له مأخـوذ مـن أحوال طبيعيـة لها أن تجتمـع وتفترق وتتحد وتنقسـم.

فالحسـاب ليـس نظـرًا في ذات العـدد، ولا نظـرًا في عوارض العـدد من حيث هـو عدد مطلقًـا، بل في عوارضه مـن حيث هو يصيـر بحال تقبل ما أشـير إليه، و هو حينئـذ مادي أو وهمي إنسـاني يسـتند إلى المادة.

وأمـا النظـر في ذات العـدد، و فيمـا يعـرض لـه مـن حيـث لا يتعلـق بالمادة و لا يسـتند إليهـا، فهـو لهـذا العلم.)

■ **الشرح**

الأمر الأول: تسمية الإلهيات بالقياس إلى الطبيعة والطبيعيات

إن لفظ الطبيعة في الحكمة مشترك صناعي يطلق على عدة أمور، فمنها الطبيعة بمعنى المبدأ الأول للحركة والسـكون، ومنها جملة ما يقال لها جسـم أو جسـماني،

وما هو مقصود في هذا الموضع أي في تسمية الحكمة الإلهية بأنها علم ما بعد الطبيعة المعنى الثاني أي الجسم والجسمانيات عندئذ يصبح قولنا «ما بعد الطبيعة» بمعنى قولنا أن الإلهيات هي علم ما وراء الجسم والجسمانيات.

ثم إن الجسم هو المؤلف من المادة والصورة الجسمية والصورة النوعية، والجسماني فهي جملة الأعراض، وإنما سميت الحكمة الإلهية بهذا الاسم لأننا إما أن نقول بعد أن ثبت أنها ينبغي أن تدرس بعد علم الطبيعيات، فبالقياس التعليمي إلى الطبيعيات تكون ما بعد الطبيعة، ويكون الاسم بالدقة عندئذ «علم ما بعد علم الطبيعة» وإنما يصح ذلك على الوجه التعليمي الجدلي الذي قدّمناه سابقًا لا على الوجه الثبوتي لما حقق آنفًا من أن الفلسفة الإلهية هي الفلسفة الأولى تصورًا وتصديقًا ولا تكون من حيث ترتيبها نفس الأمري بعد شيء من العلوم بل بهذا الاعتبار الثبوتي حريّ بالإلهيات أن تسمى «علم ما قبل الطبيعة» عندئذ، وإن أبينا أن نقول إن الحكمة الإلهية هي علم ما بعد علم الطبيعة، فلنا أن نقول إن الطبيعة بالمعنى الذي أخذناه أقرب إلينا من حيث الحس ولذا كان ما وراء الطبيعة من المجردات التصورية والعينية أبعد، فيقال بهذا الاعتبار إن الحكمة الإلهية علم ما بعد الطبيعة دون إضافة قيد «علم» وفق التفسير السابق، فصحّ بذلك القول إن الحكمة الإلهية بعد الطبيعة باعتبار أقربية الطبيعة إلينا حسًا وكذلك بعد علم الطبيعة باعتبار التدرّج في التعليم الذي تقدّم، وكذلك قبل الطبيعة باعتبار تقدم المبادئ التصورية والتصديقية لنفس علم الطبيعية على الطبيعيات وهي مبادئ متأصلة في الحكمة الإلهية مضافًا إلى أن موضوع بحثه متقدم بالذات ونفس الأمر على موضوع الطبيعيات وسائر العلوم، فهذه أسماء باعتبارات متعددة.

الأمر الثاني: في دفع ما يقال من دخول الرياضيات في علم ما بعد أو قبل الطبيعة

حاصل هذا الإشكال الذي قد يورد على تسمية الإلهيات بأنها علم ما قبل الطبيعة ـ أو بعد الطبيعية بالملاك المتقدم المفيد للبعدية بمعنى الخروج عن الحس والمادية والأمر سهل ـ ، أن عنوان ما قبل الطبيعة غير مانع من دخول الرياضيات تحته فتكون الرياضيات على ما ذكرحكمة إلهية وليس الأمر كذلك على ما تقدم، وبعبارة أخرى إذا كان المقصود من قلبيّة الإلهيات على الطبيعيات أن ما تبحثه الفلسفة الإلهية أمرًا مجردًا والمجرد قبل الجسم والجسمانيات، فالأمر عينه جارٍ في الرياضيات إذ إن موضوعها مجرد عن الجسم والجسمانيات بوجه كما ذكر الشيخ نفسه، وهو تجرده في الأذهان وإن كان متعلقًا بالمادة في الأعيان.

وببيان تفصيلي، إن الرياضيات تنقسم إلى الهندسة والحساب، أما الهندسة فموضوعها المقدار المنقسم إلى الخط والسطح والجسم التعليمي وهي أمور مجردة بهذا الاعتبار عن المادة، وأما الحساب فموضوعه العدد فهو مجرد كذلك تصورًا ولا يؤخذ تعلقه بالمادة في حده، ولكن الإشكال فيه آكد وأحكم من المقدار، إذ المقدار لا يتعلق إلا بالأعيان المادية بخلاف العدد الذي قد يتعلق بالأعيان المجردة كالعقول التي يعرض عليها العدد، وقد تقدم ذلك فيما سلف.

والجواب الذي أفاده الشيخ دقيق ومتين، وحاصله في مقامين: الأول من جهة البحث الهندسي والثاني من جهة الحساب.

فأما الهندسة فإن البحث عن المقدار من حيث هو موجود هو عين البحث عنه من حيث هو مجرد وذهني، وليست هذه الجهة هي التي يبحث عنها الرياضي، ولكنه ـ أي الرياضي ـ يبحث عن المقدار من حيث كونه لمادة

غير معيّنة، ولعل الأمر اشتبه على من استشكل فتوهم أن البحث إذا تعلق بالمقدار دون نظر إلى مادة خاصة كان بحثًا عن الجهة المجردة للمقدار، والحال أن الرياضي عندما يبحث عن المقدار لا يبحث عنه من حيث هو مجرد في الأذهان بل من حيث هو في مادة غير خاصة وإن شئت قلت من حيث هو معروض للنسب المتغيرة كالمساواة وعدمها والتشكل بالأشكال، وهو ما لا يكون إلا في مادة. هذا كله بالنسبة للشبهة من طرف الهندسة.

وأما الحساب وموضوعه العدد فالجواب أن يقال من وجهين، الوجه الأول غير تحقيقي بخلاف الثاني فهو تحقيقي، فأما الجواب الأول فحاصله أن المقصود من قولنا «ما قبل الطبيعة» وننعت بها الإلهيات لا يكون المقصود إلا المجردات من كل وجه لا التي تارة تعرض الماديات وأخرى تعرض الأعيان المجردة كما هو الحال في العدد، ولا يقال إن هذا الملاك يخرج به كثير من مسائل الفلسفة التي تتعرض للبحث عن المجردات لا من كل وجه كالبحث عن بعض المقولات والبحث عن العلية والقوة والفعل وغير ذلك، لأنه يقال إن البحث الفلسفي إنما يسمى بما قبل الطبيعة ويراد به المجردات من كل وجه مجازًا لا حقيقة أو فقل من باب تسمية العلم بأشرف مسائله، فحيث كان هذا العلم مشتملًا على البحث حول الموضوعات المجردة من كل وجه كان بحثًا إلهيًا وما يدخل فيه ولا يكون كذلك فيدخل تحت الاسم بالعرض، كل ذلك بحسب الدخول تحت الاسم، فليُتنبّه. وبمراعاة هذا الأمر يتضح وجه خروج العدد عن مسائل العلم الإلهي إذ ليس مجردًا من كل جهة ووجه تسمية الإلهي بذلك كونه مجردًا عن كل جهة وما يقع فيه خلاف ذلك لا يكون إلا مجازًا، ومن الواضح أن هذا الجواب ليس بتحقيقي إذ يقال في ردّه

أنـه إنمـا عالج الشـبهة بالاعتبـار اللفظـي لا بالتحقيـق العلمـي الموضوعي، فلو سـلّمنا الجـواب فـإن خروج الحسـاب عـن الحكمة الإلهيـة لا يكـون خروجًا إلا حسـب التسمية.

وأمـا الجـواب التحقيقي، فـإن للعدد ثلاثـة اعتبـارات، اعتبـاران في الأعيان والثالـث في الأذهـان، فأمـا الاعتبـار الأول كون العـدد حالًا في مادة كالأجسـام المعـدودة، والاعتبـار الثاني كونه حـالًا في مجرد كالعقـول المعدودة، وأمـا الاعتبار الثالث الذي هو في الذهن بأن ينظر إلى العدد لا بشـرط عن متعلقه سـواء أكان ماديًـا أم مجردًا، وإنما يقع البحث في الحسـاب عن العدد لا من حيث هو موجود في مـادة أو مجـرد، بل من حيث هو معـروض لأمر قابل للنسـب المتغيرة كالجمع والطرح والتقسـمة والضرب، أو فقل من حيث كون معروضه قابلًا لهذه النسـب إما عينًا أو وهمًا وليس بقابل لها إلا المعروض المادي العيني أو المتوهّم، فيتحصل مـن ذلك أن البحث الحسـابي يكون من جهـة الاعتبـار الأول والاعتبار الثالث ويخـرج الاعتبـار الثاني وهو الـذي يكون العـدد بالنظر إليه عارضًـا للمجردات في الأعيـان إذ لا تقبل النسـب المتغيرة الـتي تفتقر في صدقهـا إلى المادة والمحل المادي، وبهذا تندفع الشبهة جذعًا.

وأما النظر إلى العدد من حيث هو موجود أو من حيث كونه معروضًا للمجردات فليـس مـن علـم الحسـاب في شيء إذ لا يؤخذ ضمن مسـائله وفق هـذا النظر من الطرح والقسمة والجمع، بل هو بحث فلسفي إلهي.



[الفصل الرابع] (د)
فصل في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم

لا بد قبل البدء بتفصيل الشرح وما افاده الشيخ من التنبيه على نقطة مفادها أن هـذا الفصـل عبارة عن هندسـة وفهرسـة للكتاب برمّته، وهذه الفهرسـة هي إحدى الرؤوس الثمانية التي صدّرنا بها الشـرح، وتسـمى عـادة «أبواب العلم»، ولـذا لن نتعرض لبيان المطالب التفصيلية المذكورة ههنا وإنما نجري على ما يقرب مـن الشـرح اللفظـي عبر بيان أضـواء على النص إذ كل ما سـيذكر هنا سـيأتي بحثه تفصيلًا في الفصول الآتية.

 **القسم الأول: البحث الإلهي بالمعنى الأعم**

قـال الشـيخ (فينبغـي لنـا في هـذه الصناعـة أن نعرف حال نسـبة الشـيء والموجـود إلى المقـولات، وحـال العـدم، وحـال الوجـوب، أي الوجـود الضـروري وشـرائطه، وحـال الإمكان وحقيقته، وهـو بعينه النظر في القـوة والفعل، وأن ننظر

في حـال الذي بالـذات والـذي بالعرض، وفي الحـق والباطل، وفي حـال الجوهر، وكـم أقسـام هـو، لأنه ليـس يحتاج الموجـود في أن يكـون جوهـرًا موجـودًا إلى أن يصيـر طبيعيًـا أو تعليميًـا، فـإن هاهنا جواهـر خارجة عنهما، فيجـب أن نعرف حـال الجوهر الذي هو كالهيـولى، وأنه كيف هو، وهل هو مفـارق أو غير مفارق، ومتفـق النـوع أو مختلف، وما نسـبته إلى الصورة، وأن الجوهـر الصوري كيف هو، وهـل هـو أيضًا مفـارق أو ليس بمفارق، وما حـال المركب، وكيف حـال كل واحد منهمـا عنـد الحدود، وكيف مناسـبة ما بـين الحـدود والمحدودات.

ولأن مقابـل الجوهـر بنـوع ما هـو العـرض، فينبغـي أن نتعرف في هـذا العلم طبيعـة العـرض، وأصنافه، وكيفية الحـدود التي تحد بها الأعـراض، ونتعرف حال مقولـة مقولـة من الأعـراض، ومـا أمكن فيـه أن يظن أنـه جوهر وليـس بجوهر، فنبـين عرضيتـه، ونعـرف مراتـب الجواهـر كلهـا بعضها عنـد بعـض في الوجود بحسـب التقـدم والتأخر، ونعـرف كذلك حـال الأعراض.

ويليـق بهـذا الموضـع أن نتعرف حال الـكلي والجـزئي، والكل والجـزء، وكيف وجـود الطبائـع الكليـة، وهـل لها وجـود في الأعيـان الجزئيـة، وكيـف وجودها في النفـس، وهل لها وجـود مفـارق للأعيـان والنفس.

وهنالـك نتعـرف حـال الجنـس و النـوع، و مـا يجـري مجراهـا، ولأن الموجود لا يحتـاج في كونـه علـة أو معلـولًا إلى أن يكـون طبيعيًـا أو تعليميًـا أو غير ذلك فبالحـري أن نتبع ذلك الكلام في العلل، وأجناسـها، وأحوالهـا، وأنها كيف ينبغي أن تكـون الحـال بينها وبين المعلـولات، وفي تعريـف الفرقان بين المبـدإ الفاعلي، وبـين غيـره. وأن نتكلـم في الفعـل والانفعـال. وفي تعريـف الفرقان بـين الصورة والغايـة، و إثبـات كل واحـد منهمـا، وأنهمـا في كل طبقة يذهـب إلى علة أولى.

ونبين الكلام في المبدإ والابتداء، ثم الكلام في التقدم والتأخر والحدوث، وأصناف ذلك، وأنواعه، وخصوصية كل نوع منه، وما يكون متقدمًا في الطبيعة ومتقدمًا عند العقل، وتحقيق الأشياء المتقدمة عند العقل، ووجه مخاطبة من أنكرها، فما كان فيه من هذه الأشياء رأي مشهور مخالف للحق نقضناه.

فهذه و ما يجري مجراها لواحق الوجود بما هو وجود، ولأن الواحد مساوق للوجود فيلزمنا أن ننظر أيضًا في الواحد، و إذا نظرنا في الواحد وجب أن ننظر في الكثير، و نعرف التقابل بينهما.

وهناك يجب أن ننظر في العدد، وما نسبته إلى الموجودات، وما نسبة الكم المتصل، الذي يقابله بوجه ما، إلى الموجودات، ونعد الآراء الباطلة كلها فيه، ونعرف أنه ليس شيء من ذلك مفارقًا ولا مبدأ للموجودات، ونثبت العوارض التي تعرض للأعداد، والكميات المتصلة، مثل الأشكال وغيرها. ومن توابع الواحد: الشبيه، والمساوي، والموافق، والمجانس، والمشاكل، والمماثل، والهو هو. فيجب أن نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها، وأنها مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه، وغير المساوي، وغير المجانس، وغير المشاكل، والغير بالجملة، والخلاف، والتقابل، وأصنافها، والتضاد بالحقيقة، وماهيته.)

■ أضواء على النص

مر فيما سبق عند الكلام حول العوارض التي تحمل على الموجود المطلق، أنها على نحوين:

١ـ النحو الأول وهي الأحكام التي تكون للموضوع كالأنواع.

٢ـ النحو الثاني وهي الأحكام التي تكون للموضوع كالعوارض الخاصة.

ولـذا، يبدأ الشـيخ فهرسـته لمطالب الكتاب بذكـر هذين القسـمين، مبتدئًا الكلام حول الأحكام التي هي كالأنواع لشرافتها ومن ثم للسنخ الثاني من الأحكام، على الترتيب التالي:

قولـه (حال نسـبة الشـيء والموجود إلى المقـولات)، يريد به أنـه حيث كان موضـوع الحكمة الإلهيـة هو الموجود المطلق ومن حيث هـو موجود، كان بالجريّ البـدء بالبحث حول نسـبة الموجود إلى الموجودات، فهل هي من قبيل النسـبة الذاتيـة أم العرضية؟ وبعبارة أخرى البحث عـن كون الموجودات من حيث هي موجـودة يدخل في قوامها الموجودية أم أن الموجودية أمر خارج عن حاق ذاتها؟ وفي هذا البحث سيظهر الحق في مسألة أصالة الماهية أو الوجود.

قوله (وحال العدم وحال الوجوب)، بعد أن تظهر نسـبة الموجود إلى الأشـياء المتعينـة في الخـارج، ينتقـل البحث إلى المـواد الثلاثة، أعني الوجـوب والامتناع والإمكان، ولا بد من معرفة أنه إنما ذكر العدم قسيمًا للوجوب والإمكان لما سيظهر من أن أحكام الامتناع هي أحكام العدم والبحث فيه يتناسـب بوجه من الوجوه مع البحث عن موضوع الحكمة الإلهية.

قولـه (وهو بعينـه النظر في القوة والفعل)، سـيأتي في محله أن نسـبة الإمكان والوجوب كنسـبة القـوة والفعل، والقوة ههنا بمعناها العـام أي القابلية للاتصاف مطلقًـا كقوة اتصاف الماهية بالوجود، وسـيظهر في محله أيضًا أن ما دون الواجب بالقوة بوجـه ما، والمقصود هناك القوة بالمعنى العام، فقبول الماهية للوجود كقبول الجوهـر للعـرض هذا كلـه من باب المشـابهة، ويقـع في مقابلها الفعليـة بالمعنى العام التي لا تشـتمل على أية حيثية قبول البتة، أو فقل لا حالة منتظرة فيها وهي ما يختص به الواجب سبحانه المجرد عن القوة بجميع مراتبها المادية والماهوية.

قولـه (وأن ننظـر في حال الذي بالذات والذي بالعـرض)، إذا راعينا الترتيب في العبـارة ههنـا فالذي بالـذات يرجع للواجب والذي بالعـرض يرجع للممكن، فيقـال عندئذٍ إن الواجب موجود بالذات والممكن موجود بالعرض، وأن الشـيخ يريـد التمهيـد للبحـث عـن الممكنـات، فيقسـمها إلى جوهر وعـرض، ثم يبدأ بالبحث عن الجوهر بأقسـامه الخمسـة والعرض بأقسامه التسـعة. أو يقال ـ لو لم نـراع الترتيـب في البحث بما تناسـبه العبـارة ـ إن المقصود من الـذي بالذات المحمـول بالـذات وهـو الـذي يكـون المحمول ذاتيًـا مقوّمًـا لموضوعـه والذي سواه بالعرض.

قولـه (وفي الحـق والباطـل) تلميـح لآخر فصـول المقالة الباحثة عمّا سـبق، وهو ما يشـتمل على بيان مبدأ اسـتحالة اجتماع النقيضين وإبطال السفسـطة، وأن أولى الأوائـل في العلم كواجـب الوجود في العين.

قولـه (فـإن هاهنـا جواهر خارجـة عنهما) إشـارة إلى الجواهـر الخارجة عن الطبيعيـات والرياضيـات وهي الجواهـر المجردة.

قولـه (فيجب أن نعرف حـال الجوهر الذي هو كالهيـولى) ليس المقصود من قولـه «كالهيولى» التشـيه بل هو من باب ذكر الشـيء وعطـف ما يصدق عليه، كقولك حيوان كالأسد.

قولـه (وهـل هو مفـارق أو غير مفارق) أي حـال الهيولى في أنهـا مجردة عن الصورة أم ملازمة لها، فالتجرد ههنا هو التجرد عن الصورة بخلاف قوله لاحقًا (وأن الجوهـر الصوري كيف هو، و هل هو أيضـا مفارق أو ليس بمفارق) حيث يقصد المفارق والتجرد عن المادة.

قولـه (ما حـال المركب) المقصـود من المركب الجسـم، حيث إنه بعـد أن ذكر

الـكلام حول المادة ومـن ثمّ الصورة، أعقبه بذكر حال المركب منهما وهو الجسـم المؤتلف من المادة والصورة.

قولـه (ولأن مقابـل الجوهر بنـوع ما هو العـرض)، التقابل على أنحـاء أربعة، التناقـض والملكـة وعدمها والتضـاد والتضايـف، والمقابلة بـين الجوهر والعرض كالتضـاد لأنهمـا وجوديـين ولـكل منهما تصـور مسـتقل ولا يجتمعـان من جهة واحـدة، إلا أنهما ليسـا متضادين بالمعنى الحقيقي كما سـيأتي إذ لا يتعاقبان على موضـوع واحـد إذ الجوهر لا يتعاقب عـلى موضوع أصلًا، وقد تبـيّن في مباحث المنطـق وسـيأتي الإشـارة إليـه في محلـه أن مـن شـروط التضـاد التعاقـب على موضوع واحد.

قولـه (ومـا أمكـن فيـه أن يظن أنـه جوهر و ليـس بجوهر، فنبـين عرضيته) هـذا بيـان لدفع دخل مقدّر، لأن بعضهم استشـكل في حال الكـم فزعم أنه من الجواهـر والحال أنـه عرضي كما سـيأتي تحقيقه.

قولـه (ويليـق بهذا الموضـع أن نتعرف حال الكلي والجـزئي)، بعد أن فرغ من بيـان الأحكام من النحو الأول والتي هي كالأنـواع، ينتقل للنحو الثاني وهي التي كالعـوارض الخاصـة عـلى ما مـرّ تفصيلًا، فيبحث عـن الكلي والجـزئي والتقدم والتأخر والوحدة والكثرة والعلة والمعلول إلى غير ذلك.

قولـه (و لأن الموجـود لا يحتـاج في كونه علة أو معلـولًا إلى أن يكون طبيعيًا أو تعليميًـا أو غيـر ذلك فبالحـري أن نتبع ذلك الكلام في العلـل) بيان لأن اتصاف الموجـود بالعليـة والمعلولية هـو اتصاف من حيث هو موجـود لا بحيثية تقييدية.

قولـه (و نعـرف أنه ليـس شيء من ذلـك مفارقًا ولا مبدأ للموجـودات) بيان للخـلاف بين الحكمـاء وفيثاغوراس الـذي زعم أن العدد مبـدأ الموجودات.

القسم الثاني: البحث في الإلهيات بالمعنى الأخص

قال الشيخ (ثم بعد ذلك ننتقل إلى مبادئ الموجودات فنثبت المبدأ الأول وأنه واحد حق في غاية الجلالة، ونعرف أنه من كم وجه «واحد»، ومن كم وجه «حق»، وأنه كيف يعلم كل شيء، وكيف هو قادر على كل شيء، وما معنى أنه يعلم وأنه يقدر، وأنه جواد، وأنه سلام أي خير محض، معشوق لذاته، وهو اللذيذ الحق، وعنده الجمال الحق، ونفسخ ما قيل وظن فيه من الآراء المضادة للحق، ثم نبين كيف نسبته إلى الموجودات عنه، وما أول الأشياء التي توجد عنه.

ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية، ثم الجواهر الملكية النفسانية، ثم الجواهر الفلكية السماوية، ثم هذه العناصر، ثم المكونات عنها. ثم الإنسان، وكيف تعود إليه هذه الأشياء، وكيف هو مبدأ لها فاعلي، وكيف هو مبدأ لها كمالي، وما ذا تكون حال النفس الإنسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة، وأي مرتبة تكون مرتبة وجودها.

وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة، ووجوب طاعتها، وأنها واجبة من عند الله، وعلى الأخلاق والأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة في أن يكون لها السعادة الأخروية. ونعرف أصناف السعادات.

فإذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا، و الله المستعان به على ذلك.)

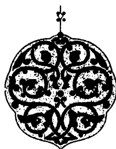
■ أضواء على النص

بعد أن فرغ من بيان قسمي الإلهيات بالمعنى الأعم، شرع ببيان المباحث التي تسمى عادة بالإلهيات بالمعنى الأخص، على الترتيب الطبيعي من البحث أولًا عن إثبات ذاته ومن ثم صفاته وأخيرًا أفعاله، فيبحث في مراتب

الوجـود مـن العقل إلى النفـوس والأجرام الفلكيـة وصولًا للبحث عـن الهيولى، هـذا كلـه في ترتيب قـوس النزول.

ثم يبحـث عن عود هذه الموجودات إلى المبدأ الأول بعد أن صدرت منه، وهو بحـث المعـاد، ومن ثم يأتي إلى أشـرف أفعال الواجـب في هذا العـالم وهي النبوة فيبحث النبوة العامة والخلافة ثم التشـريعات مـن العبادات والمعاملات، ويختم البحث في الكتاب بتمامه.

وألفاظ المتن واضحة.



[الفصل الخامس] (هـ)

فصل في الدلالة على الموجود والشيء وأقسامهما الأول، بما يكون فيه تنبيه على الغرض

القسم الأول: بداهة مفهوم الوجود والشيئية وأقسامهما

▪ أولًا: ضرورة وجود تصورات بديهية

قال الشيخ (فنقول: إن الموجود، والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتسامًا أوليًا، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها. فإنه كما أن في باب التصديق مبادئ أولية، ويقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق بغيرها، بسببها، وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها، لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها، وإن لم يكن التعريف الذي يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل به عليها من الألفاظ محاولًا لإفادة علم ليس في الغريزة، بل منبهًا على تفهيم ما يريده القائل ويذهب إليه. وربما كان

ذلـك بأشـياء هي في نفســها أخفى مـن المـراد تعريفه، لكنهـا لعلة مـا وعبارة ما صـارت أعرف. كذلـك في التصورات أشـياء هي مبادئ للتصـور، وهي متصورة لذواتهـا، و إذا أريـد أن يـدل عليهـا لم يكن ذلـك بالحقيقـة تعريفًا لمجهـول، بل تنبيهـا و إخطارًا بالبال، باسـم أو بعلامة، ربما كانت في نفسـها أخفى منه، لكنها لعلـة ما وحـال ما تكون أظهـر دلالة.

فإذا اسـتعملت تلك العلامة تنبهـت النفس على إخطار ذلـك المعنى بالبال، مـن حيث أنه هو المـراد لا غيره، من غيـر أن تكون العلامة بالحقيقـة معلمة إياه. ولـو كان كل تصـور يحتـاج إلى أن يسـبقه تصور قبلـه لذهب الأمـر في ذلك إلى غير النهايـة، أو لدار.)

■ الشرح

لا بـد مـن لفـت النظر قبـل البدء ببيـان مـا أفيد في هـذا الفصـل، أنه كان الحـريّ بالشـيخ بعـد أن أتم الكلام في الـرؤوس الثمانية لفن الحكمـة الإلهية أن يدخل في صلب مسـائل العلم، إلا أنه آثر أن يبقى في البحث التمهيدي فيدخل مـن مدخـل جديد إلى الفلسـفة الإلهيـة، وهو البحـث حول الوجود والشـيئية، وهـذا البحـث وإن لم يصـل فيه الشـيخ إلى الغايـة لكنه كان مدخـلًا لمن جاء مـن بعـده لتعميقـه عـلى نحـو لم يعهـد في الفلسـفة المشـائية، وأعـني به بحث الماهية والوجود.

الإنصاف أن أول من أشار إلى هذا الترتيب بين الماهية والوجود هو المعلم الثاني أبـو نصـر الفارابي عندما ذكر أن كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود، فقد ذكر مـا لفظـه «الأمـور التي قبلنا لـكلّ منها ماهيّـة وهويّة؛ وليسـت ماهيّتـه هويّته

ولا داخلة في هويّته. ولو كانت ماهيّة الإنسان هويّته لكان تصوّرك ماهيّة الإنسان تصوّرًا لهويّته؛ فكنت إذا تصوّرت (ما الإنسان) تصوّرت (هو الإنسان) فعلمت وجوده؛ ولكان كلّ تصوّر للماهيّة يستدعي تصديقًا. ولا الهويّة داخلة في ماهيّة هذه الأشياء وإلاّ لكان مقوّمًا لا يستكمل تصوّر الماهيّة دونه».(١)

وما أورده هنا الشيخ الرئيس نحو من تعميق وتجذير لهذه المسألة، ومن ثم وصلت غايتها من التعميق على يد المحقق الداماد الذي قام بتحقيق أصالة الماهية على أحسن وجه معهود لم يسبق من قبل، ثم جاء ملا صدرا الذي أضاف بعض المباحث وتعمق في مباحث أخرى وبخاصة فيما يتعلق بمبناه في أصالة الوجود. وكيف كان، ما أفاده الشيخ ههنا يعدّ مقدمة للحكمة الإلهية بغية بناء سائر مباحث الكتاب عليه وخاصة مباحث الوجوب والإمكان.

إذا تبيّن ما تقدم، فإن ما يريده الشيخ أولًا الإشارة إلى مفهومَيْ الوجود والشيء وأنهما مفهومين بديهيين ومتغايرين، وإن كان مفهوم الوجود غير مفهوم الشيء، ثم إنه قد يستشكل على ما ذكره من أن البحث التصوري حول موضوع العلم وهو الموجود خلاف الترتيب الطبعي لأي علم، فقد ذكرنا سابقًا بما لا مزيد عليه أن الكلام حول موضوع العلم تصورًا أو تصديقًا سابق على الدخول في المسائل، فلا ينبغي طرح ما هو متعلق به تصورًا ضمن مسائل العلم نفسه، والجواب هو أن الشيخ لو كان يريد من البحث التصوري ههنا بيان موضوع العلم لتم الإشكال، لأنه سيكون البحث عن الموضوع أحد المسائل وهو فاسد، إلا أن الشيخ ليس بهذا الصدد أصلًا بل يريد من بيان

---

(١) فارابى، محمد بن محمد، فصوص الحكمة، صفحه: ٥١، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران ـ ايران، ١٣٨١ هـ.ش.

التصور البديهي لموضوع العلم بحيث ينطلق من الحكم بالبداهة إلى البحث عن تغاير الوجود والشيء، محاولًا بذلك أن يجرد مفهوم الوجود عمّا قد يشوبه من المعاني الأخرى كمفهوم الحقيقة أو الماهية أو غيرهما حتى يتعيّن الموضوع بصورة أوضح، كل ذلك بعد أن تم وانتهى البحث عن الموضوع.

ثم أن البحث عن المواد الثلاثة أي الوجوب والإمكان والامتناع متفرع على البحث حول الوجود والشيئية، فالشيء إما ضروري الوجود أو العدم أو غير ضروري، وهذه هي قسمة المواد الثلاثة.

إذا تبيّن محلّ كلام الشيخ في هذا الفصل، نمهّد الكلام حول تفصيل ما أفاد مبتدئين بإجمال القول حول قضية التعريف بشكل عام، وحاصل الأمر أن التعريف بيان معنى اللفظ الذي يكون تارة بحيث يفيد علمًا جديدًا وتارة أخرى بحيث لا يفيد علمًا جديدًا، والقسم الأول هو التعريف الحقيقي والثاني هو التعريف اللفظي أو التعريف بالعلامة حسب الاصطلاح والذي هو تعريف معجمي قاموسيّ وإنما سمي لفظيًا لأنه تعريف اللفظ باللفظ، لا لإفادة معنى جديد.

والتعريف الحقيقي، ينقسم إلى تعريف حدّي يبيّن كنه المعنى وتعريف رسميّ يبيّن خصائص المعنى العرضية، وكلّ منهما ينقسم إلى اسمي ومعنوي، إذ المعاني قد تكون معانٍ اعتبارية وقد تكون معانٍ حقيقية متأصلة في الواقع.

أما مثال التعريف الإسمي فعلم النحو مثلًا حيث إنه علم اعتباري، إذا أريد تعريفه تعريفًا حديًا يقال أنه العلم بالكلمة من حيث البناء والإعراب وإن أريد تعريفه تعريفًا رسميًا فإنه يقال هو علم يحفظ اللسان من الخطأ.

وأما مثال التعريف المعنوي للأشياء المتأصلة في الواقع، فتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق تعريف حدّي، وأما تعريفه بأنه ضاحك فهو تعريف رسمي.

ثم إن الشيخ ههنا يبدأ بالتنبيه على بداهة مفهومي الوجود والشيئية، ويذكر أولًا ضرورة وجود تصورات بديهية، والدليل عليه عين الدليل على ضرورة وجود بديهيات تصديقية، إذ لا بد من انتهاء كل نظري بيّن بغيره إلى بديهي بيّن بذاته وإلا لم تتحقق معرفة البتة للزوم إما التسلسل وإما الدور، فإما أن تكون المعارف جميعًا مبيّنة بغيرها ولا ننتهي إلى ما هو بيّن بذاته فكل ما هو معلوم مستند إلى غيره وهكذا لا إلى نهاية فيتسلسل ولا يحصل علم، وإما أن يقال يعتمد بعضها على بعض وهذا دور.

▪ ثانيًا: بداهة مفهوم الوجود والشيء

قال الشيخ (وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها، كالموجود، والشيء الواحد وغيره. ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شيء أعرف منها. ولذلك من حاول أن يقوم فيها شيئًا وقع في اضطراب، كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلًا أو منفعلًا، وهذا إن كان ولا بد فمن أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل. وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلًا أو منفعلًا، وأنا إلى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك إلا بقياس لا غير، فكيف يكون حال من يروم أن يعرف حال الشيء الظاهر بصفة له، تحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها له؟ وكذلك قول من قال: إن الشيء هو الذي يصح عنه الخبر، فإن «يصح» أخفى من «الشيء» و«الخبر» أخفى من «الشيء»، فكيف يكون هذا تعريفا للشيء؟ وإنما تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد أن يستعمل في بيان كل واحد منهما أنه «شيء» أو أنه «أمر» أو أنه «ما» أو أنه

«الذي»، وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء، فكيف يصح أن يعرف الشيء تعريفًا حقيقيًا بما لم يعرف إلا به؟ نعم ربما كان في ذلك وأمثاله تنبيه ما. وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشيء هو ما يصح الخبر عنه، تكون كأنك قلت: إن الشيء هو الشيء الذي يصح الخبر عنه، لأن معنى «ما» و «الذي» و«الشيء» معنى واحد، فتكون قد أخذت الشيء في حد الشيء. على أنا لا ننكر أن يقع بهذا أو ما يشبهه، مع فساد مأخذه، تنبيه بوجه ما على الشيء).

■ **الشرح**

أول ما يشرع الشيخ في بيانه هو أن العموم ملاك البداهة، وبيان ذلك أن التعريف يشتمل على الجنس والفصل أو ما هو بمنزلتهما، وإن شئت قلت البدء بذكر العام ومن ثم تقييده بما يميّز المعرَّف عن غيره، وبهذا التقريب يظهر أن العام وهو الجنس في التعريف أعرف من المعرِّف لكونه متقدمًا عليه في التصور، فكلّما ازداد المعنى عمومًا ازداد وضوحًا لقربه حينئذ من البساطة وعدم الحاجة بأن يتقدمه مفهوم آخر من حيث التصور، فأعم المفاهيم أعرفها وأبدهها.

ومن هنا، إذا تبيّن أن الوجود والشيئية أعم المفاهيم يثبت بذلك أنها أبده المفاهيم التي لا يسبقها مفهوم بالتصور، ويمتنع على هذا تعريفها إذ إما أن تعرّف بما هو أخص منها أو بما هو أعم منها:

وعلى الأول يحتاج في معرفة المعرِّف إلى المعرَّف ـ الوجود أو الشيء ـ إذ الأخص يفتقر إلى الأعم في التعريف وهذا يلزم منه البيان الدوري لتوقف العام ـ بحسب الفرض ـ في تعريفه على الخاص وتوقف الخاص على العام.

وعلى الثاني فهو خلاف الفرض والتحقيق من كونها أعم المفاهيم.

ولذا أشكل الأمر على من تعسّف التعريف لها، فمنهم من ذكر أن الموجود هو الذي إما أن يكون علة أو معلولًا، فاعلًا أو منفعلًا، وليس يفيد ذلك شيئًا بل هو بيان دوري، لكون كلًا من العلة والمعلول صفات تثبت لمن هو موجود، فلا بد أن يتحقق تصور معنى الموجود في رتبة سابقة في الذهن حتى ينفتح باب الاتصاف بالعلية والمعلولية، وبعبارة أوضح ليس الفاعل إلا الموجود الذي يتوقف غيره في وجوده عليه وكذا المنفعل هو الذي يتوقف في وجوده على غيره، فأُخذ الموجود في حدّه وتصوره، فإن كان هو المعرّف للموجود لزم لتصور الموجود السبق بتصور الموجود وليس ذلك إلا الدور، هذا مضافًا إلى أن العامة من الناس ينقدح في ذهنهم معنى الموجود ثم يرتبون عليه أنه إما أن يكون فاعلًا أو منفعلًا بل قد لا يأتي في ذهنهم الانقسام مع تأتّي معنى الموجود فيه، هذا مع أن انقسام الموجود إلى علة ومعلول موقوف على بيان برهاني يرجع إلى الإمكان واستحالة الترجح بلا مرجح، ولا يمكن أن يثبت مفهوم شيء من خلال صفة له تتوقف على برهان، إذ البرهان مفيد للتصديق بأن هذا الشيء كذا، والتصديق متفرع على التصوّر.

هذا لمن تكلّف تعريفه بذكر بعض انقساماته، ومنهم من تكلّف تعريفًا للشيء بأنه الذي يصح أن يخبر عنه، والحال أن كل قيد من قيود هذا التعريف أخفى من مفهوم الشيء مع توقفها عليه تصورًا، فالخبر والصحة هي أشياء عند الذهن والشيئية صفة أعم منهما فيكون بذلك توقف تصور الشيء عليها دوريًا وهو واضح.

 القسم الثاني: التمييز بين معنى الوجود ومعنى الشيء

قال الشيخ (ونقول: إن معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الأنفس، وهما معنيان. فالموجود والمثبت والمحصل أسماء مترادفة على معنى واحد، ولا نشك في أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب.

والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها، فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو، فالمثلث حقيقة أنه مثلث، وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي. فإن لفظ الوجود يدل به أيضًا على معاني كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء.

ونرجع فنقول: إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إما في الأعيان، أو في الأنفس، أو مطلقًا يعمها جميعًا، كان لهذا معنى محصل مفهوم. ولو قلت: إن حقيقة كذا، حقيقة كذا، أو أن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشوا من الكلام غير مفيد. ولو قلت: إن حقيقة كذا شيء، لكان أيضًا قولًا غير مفيد ما يجهل، وأقل إفادة منه أن تقول: إن الحقيقة شيء، إلا أن يعنى بالشيء الموجود، كأنك قلت: إن حقيقة كذا حقيقة موجودة. وأما إذا قلت: حقيقة آ شيء ما، وحقيقة ب شيء آخر، فإنما صح هذا وأفاد. لأنك تضمر في نفسك أنه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر، كما لو قلت: إن حقيقة آ وحقيقة ب حقيقة أخرى. ولولا هذا الإضمار وهذا الاقتران جميعًا لم يفد، فالشيء يراد به هذا المعنى. ولا يفارق لزوم معنى الوجود إياه البتة، بل معنى الموجود يلزمه دائمًا، لأنه يكون إما موجودًا في الأعيان،

أو موجودًا في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئًا.)

■ **الشرح**

يبدأ الشيخ ههنا ببيان أن كلًا من الوجود والشيئية معنيان متغايران، وكذلك يشرع في بيان إطلاقات بعض المصطلحات كالموجود والحقيقة وغيرهما.

فنقول: إن الموجود كما هو مسطور في كتب القدماء منذ أرسطو يطلق على معنيين، الأول هو الذات والماهية والشيء والحقيقة، فإذا قيل مثلًا الموجودات الجوهرية والعرضية أي الذوات الجوهرية والعرضية، والثاني كما يذكره ابن رشد الموجود بمعنى الصادق والوجود الإثباتي وهو الوجود العام المشترك، ويطلق عليه أحيانًا الكون في الأعيان أو في الأذهان، وهو اعتبار يأتي بعد تقرر الماهية في ذاتها، وإن شئت قلت الذي يكون محمول القضية الهلية البسيطة، فقولنا «الإنسان موجود» يعني أن الإنسان الذي أتصوره صادق على الخارج وليس وهميًا، وبهذا يتبيّن أن المعنى الثاني للوجود معقول ثاني عرضي للماهية والذات، إذ الكون في الأعيان متأخر عن الماهية، قال ابن رشد ما لفظه «إن الموجود يقال على أنحاء، أحدها على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب، أي التي تقال لا باشتراك محض، ولا بتواطؤ، ويقال على الصادق، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن».[1]

وببيان آخر، إن أول ما يتقرر في ظرف واقعية أي شيء هو نفس ذات الشيء، فلو لم تتقرر ذات الشيء لا يكون لأي وصف طريق إليه، إذ لا بد من محل

---

(١) ابن رشد، ملخص ما بعد الطبيعة، ص٨.

لاتصاف الذات بأي صفة كانت حتى الوجود، فمع عدم تقرر الإنسان مثلًا لا معنى لاتصافه بأنه موجود ولا واحد ولا معلول ولا أي صفة أخرى، وهو موضوع القضية الحملية التي لا بد من أن تثبت ليحمل عليها المحمول أيًا كان، وهذا هو معنى أصالة الماهية، وعندئذ يقال إن أول ما يجعل الماهية وفي مرتبة لاحقة ينتزع منها أنها موجودة وواحدة إلى غير ذلك، وإلى هذا عينه أشار الشيخ في منطق هذا المتن حيث ذكر ما لفظه «وذلك أنه قد سلف لك أنّ للأشياء ماهيات، وأن تلك الماهيات قد تكون موجودة في الأعيان، وقد تكون موجودة في الأوهام؛ وأنّ الماهية لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين، وأن كل واحد من الوجودين لا يثبت إلا بعد ثبوت تلك الماهية»(١)، حيث إن صريح عبارته أن الوجود لا يثبت إلا بعد ثبوت الماهية وتقررها، ومعنى هذا التقرر صيرورتها شيئًا وخروجه من اللاشيئية والبطلان إلى الشيئية، ثم هذا الشيء من حيث هو هو ماهية عرض لها أن وجدت.

إذا تبيّن هذا، فإن الشيخ يريد بيان المباينة بين الماهية والشيئية من جهة والموجود من جهة أخرى على مستوى المفهوم والتصور وإن كانا متلازمين في الواقع، وبيان ذلك أن لكل شيء ممكن ماهية ووجود، ومعنى ماهيته ذاته وحقيقته، وأما الوجود فعبارة عن الكون في أحد ظروف الواقع التي يعبر عنها بالأكوان الثلاثة، الأول وهو الكون في الأعيان والثاني وهو الكون في الأذهان والثالث وهو الكون في نفس الأمر، ولم يتعرض الشيخ في هذا الفصل إلا إلى نحوي الكون الأولين أعني الكون في الأعيان والكون في الأذهان، وصفوة

(١) ابن سينا، الشفاء ـ المنطق، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ للهجرة، الجزء ١، صفحة ٣٤.

الكلام أننا تارة ننظر إلى «زيد» مثلًا من حيث هو هو بلا شرط من حيث الوجود فهذا ما يسمى بالماهية أو الشيء أو الحقيقة، وتارة أخرى ننظر إلى نفس الماهية لا من حيث هي بل من حيث هي في الأعيان أو في الأذهان وهو ما يسمى بموجودية الماهية، وهذا وإن كان لا ينفك عن الماهية في ظرف التحقق إلا أن التفكيك بينهما تفكيك في الرتبة وعلى مستوى التحليل العقلي، والحكماء المشاؤون يعتقدون تقدم الماهية على الوجود تقدم المعروض على العارض بحسب الرتبة لا الخارج ومن حيث تقدم اللابشرط على البشرط شيء، وهذا كتقدم الكلي الطبيعي على الشخص، وإن شئت قلت إن ثبوت الماهية قبل ثبوت الوجود لها إذ ثبوت شيء لشيء فرع تقرر المثبت له - ولا نقول فرع وجود المثبت له - ، فالإنسان الذي هو كلي طبيعي متقدم على زيد، وإن أردنا التنبيه على ذلك فإن انتفاء الماهية يساوق انتفاء كل ما يعرض عليها من الموجودية والوحدة وسائر الأحكام، فإذا لم تكن الماهية بحسب الرتبة التحليلية العقلية لم يكن اتصافها بالموجودية ولا الأبيضية ولا المعلولية وغير ذلك، فموضوع الأحكام كلها هو الماهية وهذا معنى أصالتها.

أما مغايرة مفهوم الموجود لمفهوم الشيء فببيان أن الحمل يصح ويفيد لو قلنا «الشيء موجود» وحيث إن صحة الحمل موقوفة على التغاير بين الموضوع والمحمول ومن دونه لا يفيد شيئًا جديدًا كما أنه موقوف على الاتحاد حتى يصح، فيثبت بذلك التغاير بين مفهوم الموجود ومفهوم الشيء لكون الحمل صحيحًا نافعًا، هذا بخلاف ما لو قلنا «الشيء شيء» فلا يفيد ويكون لغويًا.

ثم إن المغايرة بين الشيء والموجود مغايرة مفهومية أما في الخارج فكل

موجـود هـو شيء وكل شيء فهـو موجود خلافًـا للمعتزلة على ما سـيأتي، وإنما يريد الشـيخ في قولـه (ولا يفارق لزوم معنى الوجود إياه البتـة، بل معنى الموجود يلزمـه دائمًـا) التنبيـه على هذا المطلـب ويمهّد به مناقشـة ما زعمـه المعتزلة من المباينـة الخارجيـة بين الشـيئية والوجود، ولا يقـال إن التـلازم في الواقع ينافي ما تقـدم مـن تقـدم الماهية على الوجـود مما ينـافي أصالتهـا، فإنه يقـال إن التلازم في الوجـود الخارجـي لا ينـافي التقـدم والتأخـر في الرتبـة، فالشـيء متقدم على الوجـود في المرتبـة كما تقدم.

ومـما يجدر التنبيه عليه هنا، هـو أن للماهية إطلاقين، الأول هو الحقيقة مطلقًا وهـي الماهية بالمعـنى الأعم وبهذا الاطلاق يمكن نسـبة الماهيـة للواجب تعالى، وأمـا الثاني فهـو الحقيقة المعقولة والـتي هي خصوص الماهية الـتي لها تتعيّن في الذهـن وبهـذا لا تطلـق على غيـر الممكن لأن الواجـب حقيقته أنـه في الأعيان فلا يأتي إلى الذهن بما هي حقيقته كذلك.

القسم الثالث: مساوقة الوجود للشيئية في الخارج

▪ أولًا: في الرد على ما ذكره بعض المتكلمين من أن الشيئية أعم

قـال الشـيخ (وأن مـا يقال: إن الشـيء هـو الذي يخبـر عنه، حـق، ثم الذي يقـال، مـع هذا، إن الشـيء قد يكـون معدومًا عـلى الإطلاق، أمر يجـب أن ينظر فيـه. فإن عـني بالمعـدوم المعـدوم في الأعيـان، جـاز أن يكون كذلـك، فيجوز أن يكـون الشـيء ثابتًـا في الذهن معدومًا في الأشـياء الخارجـة. وإن عني غير ذلك كان باطـلًا، لم يكـن عنه خبر البتة، ولاكان معلومًا إلا عـلى أنه متصور في النفس فقـط. فأمـا أن يكون متصـورًا في النفس صورة تشـير إلى شيء خـارج فكلا.

أمـا الخبر، فلأن الخبر يكون دائمًا عن شيء متحقق في الذهن. والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب، و إذا أخبر عنه بالسلب أيضًا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن. لأن قولنا: «هو»، يتضمن إشـارة، والإشـارة إلى المعـدوم ـ الذي لا صورة له بوجـه من الوجوه في الذهـن ـ محال. فكيف يوجب عـلى المعدوم شيء؟

ومعـنى قولنا: إن المعـدوم «كذا»، معنـاه أن وصف «كذا» حاصـل للمعدوم، ولا فـرق بـين الحاصـل والموجـود. فنكـون كأنـا قلنـا: إن هـذا الوصـف موجود للمعـدوم. بـل نقـول: إنـه لا يخلو أن مـا يوصف بـه المعـدوم ويحمل عليـه إما أن يكـون موجـودًا وحاصـلًا للمعـدوم أو لا يكون موجـودًا حاصلًا لـه، فإن كان موجـودًا وحاصـلًا للمعدوم، فلا يخلو إما أن يكون في نفسـه موجـودًا أو معدومًا، فـإن كان موجودًا فيكـون للمعدوم صفة موجـودة، و إذا كانـت الصفة موجودة، فالموصـوف بهـا موجـود لا محالـة، فالمعـدوم موجـود، وهـذا محـال، و إن كانـت الصفـة معدومـة، فكيـف يكـون المعـدوم في نفسـه موجـودا لشـيء؟ فـإن ما لا يكـون موجـودًا في نفسـه، يسـتحيل أن يكون موجودًا للشـيء. نعـم قد يكون الشـيء موجـودًا في نفسـه ولا يكون موجودا لشـيء آخر، فأمـا إن لم تكن الصفة موجـودة للمعـدوم فهي نـفي الصفة عـن المعدوم، فإنـه إن لم يكن هـذا هو النفي للصفـة عـن المعدوم، فـإذا نفينـا الصفة عـن المعـدوم، كان مقابل هـذا، فكان وجـود الصفة لـه، وهذا كلـه باطل.

و إنمـا نقـول: إن لنـا علمًا بالمعـدوم، فلأن المعـنى إذا تحصـل في النفس فقط ولم يشـر فيه إلى خارج، كان المعلـوم نفس ما في النفس فقـط، والتصديق الواقع بـين المتصـور من جزأيه هو أنه جائـز في طباع هذا المعلوم وقوع نسـبة له معقولة إلى خـارج، وأمـا في هذا الوقت فلا نسـبة له، فلا معلـوم غيره.)

■ **الشرح**

يذكـر المعتزلـة أن الانفـكاك بين الشـيئية وثبوت الشـيء من جهـة والوجود مـن جهـة أخرى متحقـق في الأعيـان كمـا في الأذهـان، وأن الشـيئية والثبوت أعـم مـن الوجـود إذ قـد يكـون الشـيء معدومًـا، فليـس كل شيء موجود بل بعض الشـيء ليس بموجود، فقد «قال المولوي عصام الدين في حاشـية شـرح العقائـد عنـد الأشـاعرة الثبوت و الكـون و الوجـود و التحقّق ألفـاظ مترادفة. و عنـد المعتزلـة الثبـوت أعـمّ من الوجـود»[1]، هـذا وقد نجد في بعـض كلمات الأشـاعرة قـولًا بالتعميم، حيث ذكر سـيف الدين الآمدي ما لفظه «وإن سـلمنا جـدلا مع الإحالـة: أن ثبـوت الـذات زائـد عـلى نفس الـذات؛ فلا نسـلم أن الثبـوت هـو الوجود؛ بل الثبـوت أعم من الوجـود؛ فكل وجود ثبـوت؛ و ليس كل ثبـوت وجودًا»[2]، وإذا أردنا تصوير مدعاهم وفق قياس من الشـكل الأول، فصغـراه أن المعـدوم يخبـر عنه وكبـراه أن كل مـا يخبر عنه فهـو شيء، فتحصل أن المعـدوم شيء، وإثبـات الصغـرى إنمـا يكـون مـن خـلال الإشـارة والتمييز بـين المعدومـات فتقول زيـد معـدوم، وبكر الذي هـو غير زيد معـدوم كذلك، وهكـذا، وأمـا الكبـرى فلما ذكـروه من تعريف الثبوت والشـيء أنه مـا يصح أن يخبـر عنه، اللهـم نعم، إنما يسـمى الممكن المعدوم بالشـيء لا الممتنـع الذي هو عين اللاشـيئية المحضـة، فيتحصل أن ما يطلق عليـه شيء أمور ثلاثة الواجب

---

(١) محمـد علي تهناوي، موسـوعة كشـاف اصطلاحـات الفنون والعلـوم، مكتبة لبنان ناشـرون، بيـروت، ١٩٩٦ م، الجـزء ٢، صفحة ١٣٩٢.

(٢) سـيف الديـن الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الديـن، دار الكتاب، القاهرة، ١٤٢٣ للهجـرة، الجزء ٣، صفحة ٣٩١.

والممكـن الموجـود والممكن المعدوم عـلى ما ذكروه. ومن هنا فرّعـوا، أن التناقض إنما يكون بـين الثبوت والنفي لا بـين الوجود والعدم.

والـذي دعاهـم إلى هذا القول عـدم إمكانهم تصوير علم الواجب سـبحانه بفعلـه قبـل الخلـق إلا باللجـوء لمـا ذكـر، فـإن كان العلـم لا بـد له مـن متعلق متحقـق وثابـت وفي نفس الوقـت العلم بالشـيء قبل الخلق يعـني العلم به في ظـرف كونـه معدومًا، فلا بـد أن يكون ثابتًا وشـيئًا ما قبل الخلـق بحيث يتعلق العلـم به قبـل الإيجاد.

والـذي يذكـره الشـيخ في معرض الجواب عـلى ما زعمـوه، يتمثّل من خلال نقـض صغـرى القيـاس، أي قولهـم المعـدوم يخبـر عنه، فهـي غير مسـلّمة بل ممنوعـة، وأمـا بالنسـبة لكبرى القيـاس وأن الشـيء الثابت هو الـذي يخبر عنه فلا ينقضهـا الشـيخ بل هـي موافقة للحكمـة والبرهان.

وتفصيـل الـكلام في نقـض الصغـرى، أن غير الموجـود في الذهـن والخارج لا يمكن أن يشـار إليه إشـارة عقلية البتة حتى يقع مخبرًا عنـه، ومن توهم الإخبار عـن المعـدوم إنما يخبـر عنه في ظرف وجـوده في الذهـن ومعدوميتـه في الخارج لا في ظـرف معدوميتـه مطلقًـا، فيكون الإخبـار عنه على نحو قولنـا «المعدوم في الأعيـان والموجـود في الأذهـان يخبر عنه» وهو صـادق، أما المعـدوم في الأعيان والأذهـان لا يتحقـق منـه توجه النفس لكـي يخبر عنه إذ هو سـلب محض على مسـتوى ذاته في الأعيـان والأذهان.

وإن شـئت قلت إن الإخبـار عن المعدوم يعني إثبات صفـة له وأنها حاصلة لـه، وليـس حصول صفة إلا كونهـا موجودة لـه، وإذا كان كذلـك فننقل الكلام إلى الوصـف، فإمـا أن يقـال إنه موجود في نفسـه أو يقال هو معدوم في نفسـه،

فـإن كان الوصـف الـذي يتصـف به المعـدوم ويكون حاصـلًا لـه وجوديًا يلزم محـذور ثبوت الموجود للمعدوم وهو واضح البطـلان، إذ لا بد ليتحقق الوجودي لغيـره أن يكـون الغيـر موجـودًا، فيكون عـلى الفرض المعـدوم موجـودًا ليصح الاتصـاف وهـو باطـل كما هو واضـح، وأمـا إن قيـل إن الوصف الـذي أخبرنا بـه عـن المعـدوم هو وصف عدمـي بمعنى أنه غيـر ثابت في نفسـه فلا معنى أن يكـون وصفًـا لغيره فيبطـل فرض الإخبار عـن المعدوم.

وبعبـارة أخـرى، إن الحمـل لـه ظرفـان، الأول ظـرف انعقاد القضيـة وظرف الاتصـاف، أما ظـرف انعقاد القضية فهو الظرف التصـوري حيث يكون التحليل التفصيـلي لأجزاء القضية مـن الموضوع والمحمول والنسـبة، وأما ظرف الاتصاف فهـو مصداق الحمل الذي يتعلق به التصديق، فمثلًا في قولنا «الإنسـان أبيض» يتم تصور الإنسان والأبيض والنسبة بينهما وهذا هو ظرف الانعقاد، وأما المطابقة التي تعني صدق الحكاية فهي ظرف الاتصاف.

إذا تبـيّن ذلك، ففي ظـرف انعقاد القضية مطلقًا لا بد من تصوّر الموضوع حتى يتحقق الحمل والنسـبة بين المحمول والموضوع، بخـلاف ظرف اتصاف القضية، إذ بلحـاظ ظرف الاتصاف يوجد فرضـان، الأول أن يكون الحكم إيجابيًا وعندئذ لا بد من وجود الموضوع، والثاني أن يكون الحكم سلبيًا، وهو ما يصدق مع عدم الموضوع بمعنى عدمه في ظرف الاتصاف، وعليه فقولنا «ليس شريك الباري بحجر» لا بـد في ظـرف انعقاد القضية من تحقق شـريك الباري والحجر والنسـبة بينهما تصـورًا إذ لولاه لمـا تحققت قضية أصلًا، وأما في ظـرف الاتصاف فليس الموضوع متحققًا في الخارج إذ السلب يجتمع مع عدم الموضوع في ظرف الاتصاف. وصفوة الـكلام إن الإخبـار عـن المعـدوم إنما هو في ظـرف انعقـاد القضية وهـو بذلك

متحقق وموجود في الذهن وإن كان معدومًا في الخارج وظرف الاتصاف.

وأشار في قوله «فأما أن يكون متصورًا في النفس صورة تشير إلى شيء خارج فكلا» إلى أن المشار إليه في الأذهان وإن صح أن يخبر عنه ويكون على ذلك شيئًا ووجودًا، إلا أنه لا يكون من حيث هو مخبر عنه مشيرًا إلى المعدوم الخارجي.

وقولـه «والتصديق الواقع بين المتصور من جزأيه» أن القضية التي تتألف من موضـوع ومحمول وتحكي عن أمر غيـر متحقق في الخارج، إنما تحكي عن موضوع موجود في الذهن من شـأنه أن يوجد في الخارج ويتصف بالمحمول وإن كان في الحـال معدومًا، كحكمنا بأن القيامة المعدومة سـتكون كذا وكـذا، فهو إخبار عن معـدوم مـن هذا القبيـل، حيث إن معدومـة الآن لكنها متصـورة تصور الموضوع الذي ليس له فرد في الحال لكن لها نسبة مستقبلية.

▪ ثانيًا: ردّ من قال أن الممتنع يخبر عنه

قـال الشـيخ (وعند القـوم الذين يرون هـذا الـرأي، أن في جملة مـا يخبر عنه ويعلـم أمورًا لا شـيئية لهـا في العدم، ومن شـاء أن يقف على ذلـك فليرجع إلى ما هذوا به من أقاويلهم التي لا تسـتحق فضل الاشـتغال بها. وإنمـا وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسـبب جهلهـم بأن الإخبار إنمـا يكون عن معان لها وجـود في النفس، وإن كانـت معدومـة في الأعيان، ويكون معـنى الإخبار عنها أن لها نسـبة ما إلى الأعيـان. مثلا إن قلت: إن القيامـة «تكون»، فهمت القيامـة وفهمت «تكون»، و حملـت «تكـون» التي في النفـس، على القيامـة التي في النفس، بـأن هذا المعنى إنمـا يصح في معنى آخر معقـول أيضًا، وهو معقول في وقت مسـتقبل، أن يـوصف بمعنى ثالـث معقول، وهو معقـول الوجود.

وعـلى هذا القيـاس الأمر في المـاضي. فبـين أن المخبر عنه لا بد مـن أن يكون

موجـودًا وجـودًا ما في النفـس. والإخبـار في الحقيقة هـو عن الموجـود في النفس، وبالعـرض عـن الموجـود في الخـارج. وقـد فهمـت الآن أن الشـيء بمـا ذا يخالـف المفهـوم للموجـود والحاصل، وأنهمـا مع ذلـك متلازمان.)

■ **الشرح**

إن بعـض المعتزلـة ذهـب إلى أن مـا يخبـر عنه أعم مـن الشـيئية كما كانت الشيئية أعم من الوجود، فإذا كان الممتنع عندهم لاشيئية له وإنما الشيء ما يعم الممكـن الموجـود والمعدوم والواجـب، فالذي يخبر عنه يعـم الممتنع وإن لم يكن شـيئًا، وذلك لأنهـم وجدوا صحة الإخبـار عن الممتنع.

والشـيخ لم يعـنّ نفسـه الـردّ عـلى مثل هـذه الأقاويـل، إذ اعتبرهـا في غنى عـن الـرد لبداهة بطلانهـا أو لأن التأمل بهـا يكفي في التنبه لبطلانهـا، وقد تقدم منّـا أن المعـدوم ومنـه الممتنع من حيـث هو معدوم لا يقع مشـارًا إليه بالإشـارة التصوريـة العقليـة أو الوهميـة أو غيـر ذلك وبالتـالي لا يخبر عنه.

وإنمـا عدل الشـيخ عـن الإجابة على ما ذكـروه إلى بيان سـبب إنكارهم لأمر واضـح بـيّن، وهـو ـ أعـني السـبب ـ يرجـع إلى أنهم زعمـوا أن ما يطلـق عليه الموجـود هـو الذي في الأعيـان كذلـك، وغفلـوا أن الموجود أعم مـن الكون في الأعيـان والكـون في الأذهـان، وذكرنـا آنفًا أن المعـدوم في الأعيان إنمـا يخبر عنه بعـد الفـراغ عن وجـوده في الأذهان وإلا فالمعدوم المطلـق ومن كل وجه لا يمكن الإخبـار عنه، وبتعبير آخـر إن الإخبار يكون أولًا وبالـذات للمعلوم الذهني وأما الخـارج فيقـع الإخبار عنـه بالعرض وبما هو محكـي الذهني، وبالتـالي إذ تحصل للمعـدوم في الأعيـان وجـود وتحقـق في الأذهان بمـا يصح الإخبـار عنه لا يكون

عندئذ من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق كما هو واضح وهو ما أشار إليه بقوله (والإخبار في الحقيقة هو عن الموجود في النفس، وبالعرض عن الموجود في الخارج)، وإذا أردنا التمثيل بالمعدوم في الأعيان في الحال وله وجود وتحقق في الاستقبال ككون القيامة، فالذي تم الإخبار عنه بعد انعقاد القضية على مستوى أجزائها التي هي الموضوع والمحمول والنسبة، هو من حيث ظرف الاتصاف والمطابقة مأخوذ فيه الكون في الأعيان على نحو الاستقبال لا على نحو الحال.

وعلى هذا القياس يكون الإخبار عن المعدوم في الحال الذي كان له تحقق في الماضي، كالإخبار عن زيد الذي مات بأوصاف ما، وتقرير وجه الإخبار أخذ الزمان في ظرف الاتصاف بحيث تتحقق المطابقة من حيث الزمان الذي كان فيه زيد في الأعيان.

■ ثالثًا: رد القول بالواسطة بين الوجود والعدم

قال الشيخ (وعلى أنه قد بلغني أن قومًا يقولون: إن الحاصل يكون حاصلًا، وليس بموجود، وقد تكون صفة الشيء ليس شيئًا لا موجودًا ولا معدومًا، وأن «الذي» و«ما» يدلان على غير ما يدل عليه الشيء. فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين. وإذا أخذوا بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا).

■ الشرح

ذهب بعض المعتزلة إلى أن هناك أوصافًا تكون واسطة بين الوجود والعدم، كالضاحكية والعالمية والقادرية، حيث إنها غير متحققة في الأعيان إذ لا وجود لها منحاز وما بإزاء وكذلك ليست بمعدومة إذ تنعت ما تصفه من الإنسان مثلًا.

أقول: إن الكلام حول هذه الأمور يجري بإزائه الكلام حول المعقولات الثانية الفلسفية كالقوة والفعل والعلية والمعلولية وغيرها التي ليس لها وجود منحاز يشار إليه وإن كانت أوصافًا لموضوعاتها، والذي ينبغي أن يذكر ردًا على هذا الكلام أنها موجودة بوجود منشأ انتزاعها، وليس الموجود مساوق لما له ما بإزاء في الأعيان بل هو أعم منها ومن الموجود بوجود منشأ انتزاعه.

ثم إن الشيخ قد أعاد عليهم الكرّة في الجواب ليظهر أن منشأ تفرقتهم لا تعدوا العبث بالألفاظ وهو معنى قوله (وإذا أخذوا بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا)، فيذكر أنّا لو أخذنا بقولهم بأن للممكن المعدوم ثبوتًا في العدم، وأن الثبوت يناقض النفي، فإنا نقول عندئذ أن وصف الوجود إما ثابت له أو منفي عنه، وعلى قولهم لا واسطة بين الثبوت والنفي، فيثبت مطلوب الحكماء من أن الوجود والعدم متناقضان ولا واسطة بينهما لإمكان إرجاع الاتصاف بهما للثبوت والنفي الذي ذهبوا إلى تناقضهما وعدم الواسطة بينهما، وبعبارة أوضح إن الأمر يدور بين ثبوت الوجود للممكن المعدوم ونفي الوجود عنه، فعلى الأول يصبح الوجود ثابتًا للممكن المعدوم وهو محال إذ ثبوت الوجود له يعني اتصافه به وهو خلاف معدوميته.

 القسم الرابع: شبهة المعدوم المطلق

نجد من الضروري في المقام أن نتعرض للشبهة المعروفة المسماة بشبهة المعدوم المطلق والمقتنص جوابها من كلام الشيخ هنا، فيقال في تقريرها إنه بناء على ما سبق لا يمكن للمعدوم المطلق أن يكون شيئًا وبالتالي لا أن يخبر عنه، ولكن أليس قولنا «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» هو إخبار عنه؟

والشيخ في معرض مناقشة هذه الشبهة يذكر ما خلاصته أن المعدوم المطلق معدوم في الأعيان موجود في الأذهان، فله حيثيتان، الأولى من حيث هو موجود في الأذهان ومتصوّر وهو بهذه الحيثية من أفراد الموجود المطلق، والثانية من حيث هو في الأعيان وهو بهذه الحيثية يوصف بالمعدوم المطلق الذي لا أفراد له وإنما بتوسط المعدوم المطلق الذي في الأذهان يخبر عن المعدوم في الأعيان بأنه لا أفراد له، وإن شئت قلت من حيث هو عنوان حاك عن مصاديق لا خبر عنها لا يخبر عنه ومن حيث هو في الذهن يخبر عنه لأنه من أفراد الموجود.

ثم إن صدر المتألهين قد نظر في كلام الشيخ فأفاد أن الشبهة إنما ترتفع بالتمييز بين الحمل الأولي والحمل الشائع، بتصوير أن المعدوم المطلق من حيث هو مفهوم يخبر عنه ويحمل عليه نفسه بالحمل الأولي، فيقال المعدوم المطلق معدوم مطلق وأنه لا يخبر عنه، ومن حيث هو عنوان له مصاديق خارجية لا وجود لها لا يخبر عنه وهذا يعني أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالحمل الشائع، قال بعد أن صرّح بعدم كفاية ما ذكره القوم في المقام ما لفظه «نحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه وملخص جريانه هاهنا أن نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه إذ لم يقع الخبر عن أفراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة إذ لا أفراد له خارجًا ولا ذهنًا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضية الطبيعية إذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لأمر باطل الذات وذلك العنوان من أفراد الموجود وليس فردًا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودًا

يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث إنه عنوان المعدوم المطلق وقع الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه فإذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرًا عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فإن الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع وأما إذا أريد بأحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز أن يكون موضوعًا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الخبر والحكم أيضًا اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا لا من جهة التناقض فإن صحة الحكم وصحة الإخبار إنما هي لأجل أن الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه فرد للموجود وما يقال من أن المعدوم المطلق لا وجود له معناه أن ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودًا فكما أن موجودية الموضوع هاهنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه إنما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه».(١)

أقول: إن ما أفاده لا يختلف عن كلام الشيخ البتة، سوى أنه أعطى لاختلاف الحيثيات الذي أفاده الشيخ اسم الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي، إلا أن في الأمر نظر من جهة أخرى في كلامه وهي أن ما ذكره من تعريف للحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي ليس صحيحًا في نفسه، فإن ما يذكره الحكماء والمناطقة أن الحمل الحمل الأولي هو النظر إلى معنى الموضوع

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران - ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. صفحة ٢٥ - ٢٦.

واتحاده بمعنى المحمول، وأما الحمل الشائع فهو النظر إلى ما يقال عليه الموضوع لا إلى مفهومه ومعناه، وهذا على خلاف ما أفاده صدر المتألهين من أن الحمل الأولي هو النظر إلى المعنى من حيث هو ثابت في الذهن وليس الأمر كذلك، ففرق بين النظر إلى معنى الموضوع من جهة وبين النظر إليه من حيث هو ثابت في الذهن، فالإنسان مثلًا من حيث هو ثابت في الذهن ليس هو معنى الإنسان الذي يحمل عليه الحيوان الناطق بالحمل الأولي، وليس هو مصداقه أيضًا، بل هو من مصاديق المفهوم، فيقال المفهوم له مصاديق منها الإنسان في الذهن، ومنه يظهر فساد ما يشتهر على الألسن من أن «ليس الجزئي جزئيًا بالحمل الأولي» بمعنى أن مفهوم الجزئي ليس جزئيًا بل كليًا، ووجه فساده أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي لأن معنى الجزئي ليس إلا الجزئية وليس المقصود من الموضوع مفهوم الجزئي من حيث هو ذهني إذ هو من هذه الحيثية مصداق الكلي، بل الموضوع في الحمل الأولي هو معناه الذي يكون ثابتًا لنفسه قطعًا.

وإذا تبيّن جواب الشيخ ورجوع كلام صدر المتألهين إلى ما أفاده الشيخ، فإن ما أُفيد لا يخلو من نظر، ولا بد أولًا من بيان كيفية ارتسام مفهوم المعدوم المطلق في الذهن إذ إن ارتسام أي مفهوم لا بد له من محكي، لوضوح أن المفهوم ليس إلا الحكاية، فكيف كان لما لا مصداق له ارتسامٌ في الذهن؟ هذا مضافًا إلى أن الحكم على أفراد المعدوم المطلق من كل وجه كيف يتم؟ والذي ينبغي أن يقال إن المعدوم تابع للموجود في ارتسامه في الذهن، بحيث ينتزع الذهن مفهوم المعدوم المطلق من مفهوم الموجود المطلق وذلك بإدخال حرف السلب عليه، وهذا من فاعلية العقل وليس بعزيز، وعليه يعلم أن مصداق

المعـدوم المطلـق الذي يحكيـه مفهومه إنما كان من خلال نظـر العقل إلى نقيض الموجـود المطلـق ـ وهـو الواجـب ـ فيكـون مفهوم المعـدوم المطلـق حاكيًا عن نقيـض الموجود المطلـق، ثم يتبيّن من ذلك إن الحكم على أفـراد المعدوم المطلق يكـون نقيـض أحكام أفـراد الموجـود المطلـق، فيقال إن أفـراد المعـدوم المطلق لا يخبـر عنها باعتبـار أن هذه القضية تحكـم بحكم هو نقيض الحكـم على أفراد الموجـود المطلـق وأنه يخبـر عنه، هذا ما ينبغـي أن يقال في المقـام دون الخوض في قضية الحمـل وتحليلها.

القسم الخامس: الموجود مشترك معنوي

قال الشـيخ (فنقول الآن: إنه وإن لم يكن الموجود، كما علمت، جنسًا، ولا مقولًا بالتسـاوي عـلى ما تحته، فإنـه معنى متفق فيه عـلى التقديم والتأخيـر. وأول ما يكـون، يكون للماهيـة التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده. وإذ هو معنى واحد على النحـو الـذي أومأنـا إليـه فتلحقه عـوارض تخصـه، كما قـد بينا قبـل. فلذلك يكـون لـه علم واحـد يتكفـل به. كمـا أن لجميع مـا هو صحـي علمًـا واحدًا).

▪ الشرح

يشـرع الشـيخ بعد ذلك ببيـان أن الوجود مشـترك معنوي يقـال على أفراده بالتشـكيك المفهومـي أو ما قـد يقال له التشـكيك العامي.

وينبغـي أن يعلـم أن التشـكيك عنـد جمهـور الحكمـاء ينحصر بالتشـكيك المفهومـي، وهو التشـكيك في الأولويـة والأقدمية لا بالأشـديّة والأضعفية، إذ مع اعتباريـة الوجـود على ما تقدم لا معنى للشـدة والضعف، والتشـكيك بالأولوية والأقدميـة كتقـدم العلـة على المعلول وأولويـة الجوهر على العـرض في التحقق،

وأما صدر المتألهين فقد أشكل في المقام وذكر أن المشاء قائلين بتقدم العقل الأول على العقل الثاني، ولا معنى لهذا التقدم في الماهية إذ كلاهما جوهر مجرد ولا تشكيك في الماهية، فينحصر التقدم بالوجود، ولا يستقيم إلا على أصالة الوجود وإلا سيكون تقدم العقل الأول على العقل الثاني اعتباريًا لو قلنا باعتبارية الوجود، ويعتبر أن هذا من أدلة أصالة الوجود إذ لولاها لما تم الكلام بتقدّم العقل الأول على الثاني أو أي موجود على موجود آخر.

قال في تقريره هذا الكلام «اعلم أن المشائين إذا قالوا إن العقل مثلًا مقدم على الهيولى بالطبع أو كل واحدة من الهيولى والصورة مقدمة بالطبع أو بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا أن مهية شيء من هذه الأمور متقدمة على مهية الآخر أو حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه بتقدم وتأخر بل المراد أن وجود ذلك مقدم على وجود هذه ووجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك أن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين أحدهما أن يكونا بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التأخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التأخر كالتقدم والتأخر الواقعين بين أجزاء الزمان وفيه وثانيهما أن لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدم عن المعنى الذي به التقدم وكذا في التأخر كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فإن ما فيه التقدم والتأخر في الأول ليس معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي بل معنى آخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق أن ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود إنما يكون بواسطة الوجود وأما في الوجود

فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره فكما أن بعض الأجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذلك إذا قيل إن العلة مقدمة على المعلول فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده في الوجود و به وكذا تقدم الاثنين على الثلاثة فإن لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تأخر فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر وفي الأشياء والمهيات بواسطة وجوداتها لا بأنفسها ومن هاهنا بين البرهان على أن للموجود أفرادًا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي بل له أفراد هي أصول الحقائق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض أجلة المتأخرين أن الوجود عنده أمر انتزاعي تعدده بنفس ما أضيف إليه من الأمور كسائر الإضافيات وأن للجعول عنده وكذا الجاعل هو المهية دون الوجود على أنه نفى التشكيك بالأقدمية عن المهيات وذهل عن أنه يلزم عليه التناقض فيما إذا كان جوهر سببًا لجوهر آخر كالعقل للصورة و الصورة للمادة».[1]

إلا أنه يرد على ما أفاده بأن يقال إن التقدم المقصود بين العقول أو العلة والمعلول وغيرها لا يقصد به الحكماء إلا الماهية بلحاظ التقرر، فإن تقدم العلة على المعلول يعني أن ماهية العلة في تقررها متقدمة على ماهية المعلول، فتقرر العقل الأول ثم تقرر وجعل العقل الثاني، فيكون التقدم بالماهية لا بما يلزم التشكيك فيها، بل بلحاظ الجعل والتقرر.

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران - ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. صفحة ٢٧.


القسم السادس: في أن مفاهيم المواد الثلاثة بديهية

قال الشيخ (وقد يعسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضًا، بل بوجه العلامة. وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الأولين قد يكاد يقتضي دورًا. وذلك لأنهم، على ما مر لك في فنون المنطق، إذا أرادوا أن يحدوا الممكن، أخذوا في حده إما الضروري و إما المحال ولا وجه لهم غير ذلك. و إذا أرادوا أن يحدوا الضروري، أخذوا في حده إما الممكن و إما المحال.

و إذا أرادوا أن يحدوا المحال أخذوا في حده إما الضروري و إما الممكن. مثلًا إذا حدوا الممكن قالوا مرة، إنه غير الضروري أو أنه المعدوم، في الحال الذي ليس وجوده، في أي وقت فرض من المستقبل، بمحال. ثم إذا احتاجوا إلى أن يحدوا الضروري قالوا: إما أنه الذي لا يمكن أن يفرض معدومًا، أو أنه الذي إذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالًا. فقد أخذوا الممكن تارة في حده، والمحال أخرى. وأما الممكن فقد كانوا أخذوا، قبل، في حده إما الضروري و إما المحال. ثم المحال، إذا أرادوا أن يحدوه، أخذوا في حده إما الضروري بأن يقولوا: إن المحال هو ضروري العدم، و إما الممكن بأن يقولوا: إنه الذي لا يمكن أن يوجد، أو لفظًا آخر يذهب مذهب هذين.

وكذلك ما يقال من أن الممتنع هو الذي لا يمكن أن يكون، أو هو الذي يجب أن لا يكون. والواجب هو الذي هو ممتنع ومحال أن لا يكون، أو ليس بممكن أن لا يكون. والممكن هو الذي ليس يمتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون و أن لا يكون. و هذا كله كما تراه دور ظاهر. وأما كشف الحال في ذلك فقد مر لك في أنولوطيقا [أي القياس].

علـى أن أولى هذه الثلاثـة في أن يتصـور أولًا، هو الواجب. وذلـك لأن الواجب يـدل على تأكـد الوجـود، والوجود أعـرف مـن العـدم، لأن الوجود يعـرف بذاته، والعـدم يعـرف، بوجه ما مـن الوجـوه، بالوجود.)

▪ **الشرح**

إن مفاهـيم الواجـب والممكـن والممتنـع مفاهـيم بديهيـة مثلهـا مثـل مفاهيم الوجـود والشـيئية لا يمكن تعريفهـا إلا تعريفـات دورية، بحيث لـو أريد تعريف الواجـب فإنـه يقـال مثلًا مـا يلزم مـن عدمه المحال، ولـو أريد تعريـف المحال لقيـل مـا يكون عدمـه واجبًا، فيكون الواجـب قد دخل في حد نفسـه، وهكذا لـو أريـد تعريف الممكن فإنـه قد يقال أنه مـا ليس ضروري الوجـود ولا العدم، ومـن ثم كان الضـروري خلاف الممكـن، وهذا دور.

والمتن واضح وقد تقدم معناه فلا نعيد.

القسم السابع: استحالة إعادة المعدوم بعينه

قـال الشـيخ (ومن تفهمنا هذه الأشـياء يتضـح لك بطلان قول مـن يقول: إن المعـدوم يعاد لأنـه أول شيء مخبر عنه بالوجـود. وذلك أن المعـدوم إذا أعيد يجب أن يكـون بينـه وبـين ما هو مثله، لـو وجد بدله، فـرق. فإن كان مثلـه إنما ليس هـو لأنه ليـس الذي كان عـدم، وفي حـال العدم كان هـذا غير ذلـك، فقد صار المعـدوم موجودًا عـلى النحو الـذي أومأنا إليه فيما سـلف آنفا.

وعـلى أن المعـدوم إذا أعيـد احتيـج أن تعـاد جميع الخـواص الـتي كان بها هو مـا هو. ومـن خواصه وقتـه، و إذا أعيـد وقته كان المعـدوم غير معـاد، لأن المعاد هـو الـذي يوجد في وقـت ثـان. فـإن كان المعـدوم تجـوز إعادته و إعـادة جملة

المعدومـات الـتي كانـت معـه، والوقـت إما شيء لـه حقيقـة وجود قد عـدم، أو موافقـة موجود لعرض مـن الأعراض، على ما عـرف من مذاهبهم، جـاز أن يعود الوقـت والأحـوال، فلا يكـون وقت ووقـت، فلا يكـون عود.

عـلى أن العقـل يدفع هـذا دفعًا لا يحتاج فيـه إلى بيان، وكل ما يقـال فيه فهو خروج عن طريـق التعليم.)

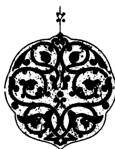
▪ الشرح

يذكر ههنا، أنه وبناء على كل ما تقدم من أن الشيئية تلازم الوجود خارجًا وأن المعـدوم المطلق لا يخبر عنـه، يتضح بطلان قضية إعادة المعدوم بعينه كما ذهب إليه بعض المتكلمين اعتقادًا منهم أن المعاد ليس إلا إعادة للمعدوم بعينه.

والشـيخ يذهـب إلى أن هـذه القضيـة بديهية البطـلان واسـتحالتها بديهية الثبـوت والصحـة، والسـر فيـه أن المعدوم من حيـث هو معدوم ليس بشـيء، وقضيـة الإعـادة تسـتبطن في نفسـها ثبوتًا مـا للمعـدوم حتى يصح القـول بأنه يعـاد، وإن شـئت قلت إن القول بإعـادة المعدوم إخبار عنـه ووصف له بوصف إيجـابي وقـد تقـدم أن المعـدوم المطلـق والمعـدوم من حيـث هو معـدوم لا يخبر عنـه وأن الوصـف الإيجابي لا يجتمع مـع كون الموصوف معدومًـا، وقوله (لأنه أول شيء مخبـر عنـه بالوجـود) ابتداء ذكر الإشـكال عـلى من قال بالإعـادة، حيث ذكـر أن أول مـا يـرد عليهـم أن المعدوم المعـاد يلزم منـه كونه موصوفًـا بالوجود حتى يكـون مُعادًا.

هـذا مضافًـا، أن إعـادة المعـدوم بعينـه لا تعـني إلا إعادتـه بجميع عوارضه المشـخصة بمـا فيها الزمـان، ولازم ذلك التناقـض، إذ معنى الإعـادة تحقق المعاد

في ظـرف غيـر ظرف المبتدأ، فلو فرضنـا أن (أ) في الزمان الأول، قد أعدم ثم أعيد في الزمـان الثـاني، فـإن معنى الإعـادة كونه قد أعيد بمـا هو في الزمـان الأول، إذ الزمـان من مشـخصاته، ويلـزم لكي تتحقـق الإعادة بعينـه أن يعاد مـع زمانه، وإذا تم ذلـك لم يكـن (أ) غير المعـاد، لاتحاده في كل شيء ومنهـا الزمان، فيكون معـادًا وغير معاد، هـذا تناقض، وأما لو قيل بعدم إرجـاع الزمان مع المعاد لكان خلـف الفـرض إذ المعاد ليس المبتدأ للاختلاف في بعض العوارض المشـخصة، ولا فـرق في ذلك سـواء أفسّـرنا الزمان بأنه أمـر انتزاعـي أم لا، إذ على كل تقدير يصدق أن زمانه الخاص من مشخصاته.



[الفصل السادس] (و)

فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود، والممكن الوجود، وأن الواجب الوجود لا علة له، وأن الممكن الوجود معلول، وأن الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود، ولا متعلق بغيره فيه

القسم الأول: بيان وجه القسمة العقلية للوجوب والإمكان

قال الشيخ (ونعود إلى ما كنا فيه فنقول: إن لكل واحد من الواجب الوجود، والممكن الوجود، خواص. فنقول: إن الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضًا وجوده، و إلا لم يدخل في الوجود، وهذا الشيء هو في حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده).

▪ **الشرح**

بعد أن انتهينا من بيان الشيئية والوجود وأنهما من المفاهيم الأولية التي ترتسم في الذهن ارتسامًا مباشرًا، وأنهما متلازمان في التحقق، وبعد أن بيّن كذلك مفاهيم المواد الثلاثة وأنها مفاهيم بديهية كذلك لا يمكن تعريفها حقيقة إلا بنحو دوري، يبتدئ ههنا بيان طبيعة كل من الوجوب والإمكان دون نظر لتحقق مصاديقهما، وإن شئت قلت بحث بالنسبة إلى المصاديق المفروضة لا إلى المصاديق المحققة الوجود، وكأنه يقول إننا لو فرضنا وجود الواجب أو الممكن فإن لهما ما يلي من الأحكام.

وتفصيل ذلك، أننا لو نسبنا الوجود إلى الشيئية وانعقد منهما هلية بسيطة كقولنا (أ موجود)[1] فلا يخلو الأمر وفق القسمة العقلية الحاصرة من فرض أربعة أقسام يُبطَل أحدها ليستقر النظر على إمكان ثلاثة أقسام منها، وذلك أن الشيء إما أن يقتضي بذاته الوجود فقط أو يقتضي العدم بذاته فقط أو يقتضي الوجود والعدم معًا بذاته أو لا يقتضي الوجود ولا العدم بذاته، والثالث ممتنع لبداهة كونه مصداقًا لاجتماع النقيضين، فأما الأول فهو الواجب، وأما الثاني فهو الممتنع، والرابع هو الممكن.

وإن شئت قلت، الشيء إما أن يقتضي الوجود بذاته وهو الواجب، أو لا، والثاني إما أن يقتضي العدم بذاته وهو الممتنع أو لا، والثاني هو الممكن، ونكون

(١) لا بد من التنبيه على أن بحث المواد الثلاثة في المنطق لا يختلف عن بحثه ههنا، وإنما الفرق في متعلق البحث، ففي المنطق يشمل البحث عنها الهليات البسيطة والمركبة بخلاف البحث الإلهي الذي يبحث فقط في النسبة الحكمية في الهلية البسيطة.

بذلـك قـد أخرجنـا كون الشـيء مقتـض للعـدم والوجـود بذاته لكونـه محالًا. والأمر سـهل.

وقد جرى بعض الحكماء ومنهم الشيخ ههنا على تقسيم آخر، حيث جعلوا المقسم هو الموجود لا الشيء، فذكروا أن المتحقق في الأعيان ـ أي الموجود ـ إذا نسب إلى الوجود لا يبقى إلا قسمين، وهما الممكن بذاته والواجب بذاته، فأما الممتنع فلا يدخل هذه القسمة لعدم تحقق المقسم فيه وهو الموجود، وعليه الموجود إما مقتضٍ للوجود بذاته أو لا، والثاني هو الموجود الممكن بذاته والأول هو الواجب الموجود بذاته، وهذه قسمة عقلية حاصرة كما هو واضح، والناتج عنها أن الموجود إما أن يكون واجبًا بذاته أو ممكنًا بذاته.

ومما يجدر التنبّه إليه ـ وهو من المهمات ـ أن هذه القضية الناتجة من التقسيم الآنف ليست من القضايا الحملية المرددة المحمول لكون الحملية المرددة تثبت تقسيمًا للأشياء المتحققة فعلًا أي بعد الإثبات وتكون بصدد بيان الأقسام المتحققة الثابتة كقولك هناك أشياء في الغرفة وهي ـ أي الأشياء ـ إما طاولة أو كرسي أو فرشٌ وما إلى ذلك، وأما ما نحن بصدده فهو تقسيم تعاندي لطبيعة الموجود قبل إثبات أيٍ من القسمين، فهي منفصلة حقيقية مبنية على فرض العقل استحالة اجتماع النقيضين.

تنبيه منطقي وتنقيح لأصالة الماهية:

إذا نسبنا الوصف المحمولي إلى طبيعة الموضوع في القضية الحملية الموجبة مطلقًا سواء أكانت بسيطة أم مركبة، فلا يخلو الأمر من احتمالات ثلاثة لا رابع لها، وإليك تفصيل هذا الكلام:

إمـا أن يكـون الوصف يكـفي لثبوته وضـع الـذات ـ الموضـوع ـ لحمله عليه مـن دون نظـر إلى أي شيء خـارج الذات، وفي هذا القسـم لا يحتـاج المحمول إلى حيثيـة تعليليـة أو تقييديـة لحملـه عـلى الموضـوع، فيكـون المحمـول ثابتًا للموضـوع لذاتـه بذاتـه، أي حقيقـة ـ لا مجـازًا ـ ولا بغيـره، وهـذا مـا يكون إلا إذا كان الوصـف عـين الـذات أو جزءهـا أو مقتضاها وهو ما يسـمى بالمحمول الـذاتي والمحمـول بالحيثيـة الإطلاقية عـلى موضوعه.

وإما أن لا يكـفي وضع الموضوع لحمل المحمول عليه، وعندئذ يكون الموضوع مسـتوي النسـبة إلى المحمول أو قل لا بشـرط بالنسـبة له، وإنما يفتقر إلى الغير لثبوت المحمول له، وإذا نقلنا الكلام إلى هذا الذي هو غير، فينقسم إلى قسمين، حيـث إنه تـارة يكـون أمـرًا مباينًا للموضـوع بحيث يكـون علة لثبـوت وتحقق المحمول في الموضوع وهو ما يسـمى الواسـطة في الثبوت، كالحرارة للجسـم التي تثبـت له بواسـطة النار التي هي علـة للثبوت والتحقق، ولكن مع ذلك الجسـم حـار لذاته أي يحمل عليـه حقيقة، وإن كان بغيره لاحتياجـه إلى العلة، وصفوة الكلام أن المحمول إن كان مسـتوي النسـبة إلى الموضوع فإنه يحتاج إلى واسطة في الثبوت ليحمل عليه، وهذا هو ملاك هذه الواسطة.

وتارة أخرى يكون المحمول مفتقرًا إلى واسطة بالعروض وحيثية تقيّد الموضوع ليصـحّ حملـه على الموضوع، فليس في البين انضمامًـا لأمر خارجي كالعلة بل هو قيـد مقـارن ومتحد مع الموضـوع بحيث يصبح جـزءًا من الموضوع وهـو الحيثية التقييديـة، كقولنـا (الجسـم مفرق للبصر بقيـد كونه أبيض) فالجسـم المتحد مع البياض يحمل عليه حملًا حقيقيًا غير مجازي أنه مفرّق للبصر.

ولا بـد مـن التنبّـه أن أي موضـوع يحتاج لتقيّـده بقيد وواسـطة في العروض

لحمـل المحمول عليه يكون أيضًـا محتاجًا إلى حيثية تعليليـة لتحقق هذا التقيّد وهـذا أمر واضـح، إذ ما إن ثبـت أن الوصف غير محمول بالـذات فلا بد له من موجب غير الذات لكون المحمول مسـتوي النسـبة إلى الموضوع وهذا هو ملاك الاحتياج إلى الواسطة في الثبوت.

وعليـه فالمحمـول إمـا أن يحمـل بحيثية إطلاقيـة وهو الذي يكـون الموضوع متصفًا له لذاته بذاته، وإما أن يفتقر إلى واسطة في الثبوت فقط وهو الذي يكونه الموضـوع لذاته بغيره، وإما أن يفتقر إلى واسـطة في الثبـوت وأخرى في العروض وهو المحمول الذي بغيره لغيره.

إن قلت: قد ذكرتم أن ملاك الواسـطة في الثبوت اسـتواء نسـبة المحمول إلى الموضـوع، فما هو المـلاك في احتياج الموضـوع إلى حيثية تقييدية؟

قلـت: إن حمـل المحمول عـلى الموضـوع باعتبار وجـود العلة والواسـطة في الثبـوت إما أن يحتاج إلى اعتبار آخر للموضوع لتصحيح الحمل أو لا، على الأول يكون المحمول مفتقر للواسطة في العروض وعلى الثاني لا يكون كذلك.

وبناء على هذا التقسيم، ذكر الحكماء أننا إذا أردنا أن نحمل الوجود على الماهية، فإنهـا لا تكفي مـن حيث هي هـي لحمله عليهـا، فلا يكون حمل الموجـود عليها عندئذ من القسـم الأول أي المحمول بالحيثية الإطلاقية، بل تحتاج إلى واسـطة في الثبـوت، وهـذا معنى أن الإمكان لازم الماهية، فلا الوجود عين ذاتها ولا جزؤها ولا مقتضٍ لها.

أمـا أنهـا هل تحتـاج إلى واسـطة في العـروض لتصحيح حمل الموجـود عليها أم لا تحتـاج؟ فهـذا بحث لا بد من اسـتئنافه، فـإن لم تحتج القضيـة إلى أي قيد لموضوعهـا وهو الماهية حتى يحمـل الوجود عليها، كانت محتاجة إلى واسـطة في

الثبـوت فقـط، وأما إن كانت العلـة ومفيض الوجود لا يكفي لحمـل الوجود على الماهيـة بـل كانت محتاجة لتقيّدها بأمـر آخر كان عندئذ الحمـل مفتقرًا للحيثية التقييدية، والحق كما سـيأتي في تضاعيـف الكلام، أنها لا تحتاج إلى غير الحيثية التعليلية، فالماهية المسـتندة إلى الجاعـل موجودة دون أي حيثية تقييدية، وهذا محـل اتفـاق جمهور الحكمـاء إلا صدر المتألهـين، حيث ذكـر أن الماهية تحتاج في حمـل الوجـود عليهـا إلى ضـمّ الوجـود إليها على نحـو الحيثيـة التقييديـة، وأما وجودهـا فلا يحتاج إلا لحيثيـة تعليلية، فوجود الماهية موجـود بالحيثية التعليلية أما الماهية فموجودة بالحيثيتين التعليلية والتقييدية.

ويرد على ما أفاد:

أولًا: إن تقيّـد الماهيـة بالوجـود لكـي يصـح حمل الوجـود عليها لا مبـرر له، فمجرّد اسـتواء نسـبة الموضـوع إلى المحمـول لا يقتضي أكثر من كـون المحمول غيـر ذاتي للموضوع، ولا يقتضي أن يكون محمـولًا عليه بالحيثيتين، بل قد يكون بالحيثية التعليلية فقط كما تقدم.

ثانيًا: إن انضمام الوجود للماهية بالحيثية التقييدية يعني أن القضية الحقيقية ـ غيـر المجازيـة ـ مفادها «الماهية الموجـودة موجودة» وليس هـذه من الحيثية التقييديـة في شيء بـل هـي من بـاب الحمل بشـرط المحمول، ففـرق بين هذه القضيـة وبـين قضية «الجسـم بقيـد كونه أبيض مفـرّق للبصر» الـتي هي مثال للحمل بالحيثية التقييدية.

ثالثًـا: إن الوجود الـذي تقيّدت به الماهية، فصارت بذلـك موضوع القضية، يصبـح ـ أي الوجـود ـ جزءها، وعلى ذلك لا تحتـاج إلى حيثية تعليلية البتة، لأن «الماهيـة الموجـودة» يحمـل عليها الوجـود بالحيثيـة الإطلاقية كقولنـا «الحيوان

الناطق ناطق»، وهو خلاف إمكانها، نعم ما ذكره دفعًا لهذا الإشكال بما أسماه الإمكان الفقري لا يمكن قبوله كما سيأتي بحثه في محله.

القسم الثاني: أحكام الواجب والممكن

قال الشيخ (فنقول: إن الواجب الوجود بذاته لا علة له، وإن الممكن الوجود بذاته له علة، وإن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وإن الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساويًا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان. وإن الواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة البتة. وإن الواجب الوجود لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركًا فيها بوجه من الوجوه، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف، ولا متغير، ولا متكثر، ولا مشارك في وجوده الذي يخصه.

أما أن الواجب الوجود لا علة له، فظاهر. لأنه إن كان لواجب الوجود علة في وجوده، كان وجوده بها. وكل ما وجوده بشيء، فإذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود، وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره، ولم يجب له وجود، فليس واجب الوجود بذاته. فبين أنه إن كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته. فقد ظهر أن الواجب الوجود لا علة له.

وظهر من ذلك أنه لا يجوز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، لأنه إن كان يجب وجوده بغيره، فلا يجوز أن يوجد دون غيره، وكلما لا يجوز أن يوجد دون غيره، فيستحيل وجوده واجبا بذاته. ولو وجب بذاته، لحصل. ولا تأثير لإيجاب الغير في وجوده الذي يؤثر غيره في وجوده فلا يكون واجبًا وجوده في ذاته.

وأيضًا أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة، لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزًا من العدم، و إذا عدم حصل له العدم متميزًا من الوجود. فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره أو لا عن غيره، فإن كان عن غيره فالغير هو العلة، و إن كان لا يحصل عن غيره فهو إذًا واجب الوجود، ومن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره. وكذلك في العدم، وذلك لأن هذا التخصيص إما أن تكفي فيه ماهية الأمر أو لا تكفي فيه ماهية، فإن كانت ماهيته تكفي لأي الأمرين كان، حتى يكون حاصلًا، فيكون ذلك الأمر واجب لماهيته لذاته، قد فرض غير واجب، هذا خلف. و إن كان لا يكفي فيه وجود ماهيته، بل أمر يضاف إليه وجود ذاته، فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته، فله علة. وبالجملة فإنما يصير أحد الأمرين واجبًا له، لا لذاته، بل لعلة.

أما المعنى الوجودي فبعلة، هي علة وجودية. وأما المعنى العدمي فبعلة، هي عدم العلة للمعنى الوجودي، وعلى ما علمت. فنقول: إنه يجب أن يصير واجبا بالعلة، وبالقياس إليها. فإنه إن لم يكن واجبًا، كان عند وجود العلة وبالقياس إليها ممكنًا أيضًا، فكان يجوز أن يوجد وأن لا يوجد غير متخصص بأحد الأمرين، وهذا محتاج من رأس إلى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم، أو العدم عن الوجود عند وجود العلة، فيكون ذلك علة أخرى، ويتمادى الكلام إلى غير النهاية. و إذا تمادى إلى غير النهاية لم يكن، مع ذلك، قد تخصص له وجوده، فلا يكون قد حصل له وجود، وهذا محال. لا لأنه ذاهب إلى غير النهاية في العلل فقط، فإن هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في إحالته،

بـل لأنــه لم يوجد بعـد ما به يتخصـص وقد فرض موجـودًا. فقد صـح أن كل ما هـو ممكـن الوجود لا يوجد مـا لم يجب بالقيـاس إلى علته.

ونقـول: و لا يجـوز أن يكـون واجـب الوجود مكافئـا لواجب وجـود آخر، حتى يكـون هـذا موجـودًا مـع ذلـك، وذلـك موجـودا مع هـذا، وليـس أحدهمـا علة للآخـر، بل هما متكافئـان في أمر لزوم الوجود. لأنه لا يخلـو إذا اعتبر ذات أحدهما بذاتـه دون الآخـر، إمـا أن يكون واجبـا بذاته أو لا يكـون واجبا بذاتـه، فإن كان واجبًـا بذاته فلا يخلو إمـا أن يكون له وجـوب أيضًا باعتباره مـع الثاني، فيكون الشـيء واجـب الوجـوب بذاته، وواجـب الوجـود لأجل غيـره، وهذا محـال، كما قـد مضـى. و إمـا أن لا يكون له وجـوب بالآخر، فلا يجـب أن يتبع وجـوده وجود الآخـر، ويلزمـه أن لا يكـون لوجوده علاقة بالآخـر، حتى يكون إنما يوجـد إذا وجد الآخـر هـذا. وأمـا إن لم يكـن واجبًا بذاتـه، فيجب أن يكـون باعتبـار ذاته ممكن الوجـود، وباعتبـار الآخـر واجـب الوجـود. فلا يخلـو حينئـذ إمـا أن يكـون الآخر كذلـك أو لا يكـون، فـإن كان الآخر كذلك فلا يخلـو حينئذ إمـا أن يكون وجوب الوجـود لهـذا من ذلـك، وذلك في حد إمـكان الوجـود، أو في حد وجـوب الوجود. فـإن كان وجوب الوجـود لهذا من ذلك، وذلـك هو في حد وجـوب الوجود، وليس مـن نفسـه، أو من ثالث سـابق، كمـا قلناه في وجه سـلف، بل من الـذي يكون منـه، كان وجـوب وجـود هـذا شـرطًا فيه وجـوب وجود مـا يحصل بعـد وجوب وجـوده، بعديـة بالـذات فلا يحصـل لـه وجـوب وجـود البتـة. و إن كان وجوب الوجـود لهـذا مـن ذلـك، وذلك في حـد الإمـكان، فيكون وجـوب وجـود هذا من ذات ذلـك وهـو في حد الإمـكان، ويكون ذات ذلـك في حد الإمـكان مفيدًا لهذا وجـوب الوجـود، وليس لـه حد الإمكان مسـتفادا مـن هذا، بـل الوجوب.

فتكـون العلة هـذا إمكان وجود ذلـك، و إمكان وجود ذلك ليـس علته هذا، فيكونـان غير متكافئين، أعني مـا هو علته بالـذات ومعلول بالذات.

ثم يعـرض شيء آخـر وهـو، أنـه إذا كان إمـكان وجـود ذلـك هو علـة إيجاب وجـود هـذا، لم يتعلـق وجود هـذا بوجوبه، بـل بإمكانــه. فوجب أن يجـوز وجوده مـع عدمه وقـد فرضـا متكافئين، هـذا خلف.

فـإذن ليس يمكـن أن يكونـا متكافئي الوجـود، في حـال ما، لا يتعلقـان بعلة خارجـة، بـل يجـب أن يكون أحدهمـا هـو الأول بالـذات، أو يكون هناك سـبب خـارج آخـر يوجبهمـا جميعـا بإيجـاب العلاقة الـتي بينهمـا أو يوجـب العلاقة بإيجابهمـا. والمضافـان ليس أحدهمـا واجبًا بالآخـر، بل مع الآخـر، والموجب لهما العلـة الـتي جمعتهمـا، وأيضا المادتـان أو الموضوعـان أو الموصوفـان بهما. وليس يكـفي وجود المادتـين أو الموضوعين لهما وحدهمـا، بل وجود ثالـث يجمع بينهما. وذلـك لأنـه لا يخلـو إمـا أن يكـون وجـود كل واحـد مـن الأمريـن وحقيقتـه هو أن يكـون مـع الآخر، فوجـوده بذاتـه يكون غيـر واجـب، فيصير ممكنًـا، فيصير معلـولًا، ويكـون كما قلنا ليـس علته مكافئـة في الوجود، فتكـون إذن علته أمرًا آخـر، فلا يكـون هو والآخـر علة للعلاقـة الـتي بينهما، بل ذلـك الآخـر. وأما أن لا يكـون، فتكـون المعية طارئة على وجـوده الخاص لاحقة له. وأيضًـا فإن الوجود الـذي يخصـه لا يكون عن مكافيه مـن حيث هو مكافيه، بل عـن علة متقدمة إن كان معلـولًا. فحينئـذ إمـا أن يكـون وجـوده ذلك عـن صاحبـه، لا من حيث يكافيـه، بل من حيـث وجود صاحبه الـذي يخصه، فلا يكونـان متكافئين، بل علـة ومعلولًا. يكـون صاحبه أيضًـا علة للعلاقـة الوهمية بينهمـا كالأب والابن.

و إما أن يكونا متكافئين من جملة ما يكون الأمر أن ليس أحدهما علة للآخر،

وتكـون العلاقـة لازمـة لوجودهمـا، فتكـون العلـة الأولى للعلاقة هي أمـر خارج موجـد لذاتيهمـا على ما علمـت، والعلاقـة عرضية، فيكـون لا تكافـؤ هناك إلا بالعـرض المبايـن أو اللازم. وهـذا غير ما نحن فيـه، ويكون للـذي بالعرض علة لا محالـة، فيكونان مـن حيث التكافـؤ معلولين.)

▪ الشرح

يشرع ههنا ببيان أحكام كل من الواجب والممكن، ومما ينبغي التنبيه عليه أنه ابتداء من هذا المطلب وحتى نهاية الفصل سـلك مسـلكًا فيه ما فيه من توضيح الواضحـات وتفصيل الكلام فيما لا ينبغي فيه التفصيل إلى هذا الحد، ولذا نحن نذكر الأحكام على وجه واضح دون تطويل بلا طائل:

وأول هـذه الأحـكام أن واجب الوجود بالذات لا علة له، وهو ظاهر بعد بيان معـنى واجب الوجود وفرقه عـن الممكن بذاته، بل يمكن القول إن هذه المسـألة أوليـة يكـفي في التصديق بها تصـور الموضـوع والمحمول، فمعنى واجـب الوجود بالذات أنه المسـتغني عمّا سـواه في وجوده وغير محتاج لواسـطة في الثبوت لكي يحمل عليه الوجود، وليس هذا إلا معنى استغنائه عن العلة.

ومنـه يظهر أن ممكن الوجود محتاج إلى علة توجده، لوضوح أنه من حيث هو لا يقتضي الوجود ولا العدم على وفق ما تقدم من القسـمة العقلية الحاصرة، فإن كان هـذا حالـه فيتحقق في حمـل الوجود عليه ملاك الواسـطة في الثبوت الآنف الذكر، وليست حاجته للواسطة في الثبوت إلا افتقاره في وجوده إلى العلة، وكذلك عدم الممكن ـ حيث كان مستوي النسـبة إلى الوجود والعدم ـ محتاج إلى علة، لأن الشيء لا يخرج نفسه عن حد الاستواء، نعم الفرق بين المخرج له إلى الوجود

من جهة والعلة التي تجعله معدومًا من جهة أخرى، أن العلة الموجدة هي أمر وجودي ومتحقق، بخلاف إعدامه فعلته عدم علة وجوده، ولذا قيل عدم العلة علة لعدم المعلول.

ومنها أن واجب الوجود بالذات لا يمكن أن يكون واجبًا بالغير، وهو أيضًا مما يقتضي تصوره الحكم والتصديق به، ويرجع إلى ما أسسناه من الفرق بين أنحاء الحمل، فمعنى الوجوب بالذات أنه مستغنٍ عن الحيثية التعليلية والواسطة في الثبوت، وهو مقابل الوجوب بالغير الذي يعني اكتسابه الوجود بحيثية تعليلية هي الغير بحيث صار موجودًا بسبب ذلك الغير، فليس الحكم بكون الواجب بالذات واجبًا بالغير إلا الحكم بالحاجة إلى الغير وعدمها، هذا تناقض.

ومنها أن الممكن الموجود واجب بغيره وهذه القضية مفاد القاعدة المعروفة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وحاصل الكلام أن علة الممكن بالذات إن كانت موجودة فيجب أن يكون موجودًا وإلا لبقي على إمكانه في ظرف وجود العلة، أي لبقي في حد الاستواء مع تحقق علته المخرجة له من هذا الحد، ومن ثم ننقل الكلام إلى المخرج له من حد الاستواء في خصوص هذا الظرف - أعني ظرف تحقق علته مع بقائه على إمكانه حسب الفرض - فيكون عندئذ محتاجًا إلى علة ومع فرض أنها لا توجبه يبقى ممكنًا فلا بد له من مخرجٍ عن حد الاستواء وهلمّ جرًا فيتسلسل الأمر، وعندئذ لا يتحقق وجودٌ للممكن وهو خلاف فرض كونه موجودًا، وإن شئت قلت بعبارة أخصر إن الممكن الذي تحققت علته التامة ولم يوجد، فمعنى عدم وجوده كونه مستوي النسبة إلى الوجود والعدم في عين فرض تحقق الواسطة في الثبوت التي تعني ما به يتحقق

وجـوده وخروجـه عـن حـد الاسـتواء، فيكون مـا هو مخـرجٌ عن حد الاسـتواء ليس مخرجًا، هذا تناقض.

وكذلـك الأمـر، إن المممكـن الموجـود كما يجب وجـوده بالغيـر كذلك يجب وجوده بالقياس إلى علته، والفرق بين قولنا واجب بالغير وقولنا واجب بالقياس إلى الغيـر، أن الواجب بالغير هو المستفيض الوجود مـن الغير بخلاف الوجوب بالقيـاس حيث يكون النظر إلى الغير لا إلى جهة الاسـتفاضة منه بل من حيث التـلازم في الوجـود بين الشـيء وغيره، فالاختـلاف بالحيثية وجهـة النظر، ومن هنـا يمكـن أن يجتمع الوصفـان من جهتـين، فيمكـن للممكن الموجـود أن ننظر إلى علتـه من حيـث هي مفيضة لـه الوجـود وأن وجود الممكـن متوقف عليها، وبهـذا النظر يكـون الممكن واجبًا بهـا أي بالغير، وويمكـن أن ننظر إلى كلًا من الممكـن الموجـود وعلته من حيـث إنهما متلازمـان في الوجود وأنهمـا لا ينفكّان عـن بعضهمـا وجودًا مع غـض النظر عـن الترتب العـلي بينهمـا، وعندئذ يظهر أن الممكـن الوجـود كمـا أنـه واجـب بالغير وهـو علتـه التامة، كذلـك هو معه وواجب بالقياس إليه ولا يفارقه.

ومنهـا ما يظهـر من قوله (و لا يجـوز أن يكون واجب الوجـود مكافئا لواجب وجود آخر) حيث يشـرع ببيـان حكم آخر من أحكام الوجـوب والإمكان، وهي مسـألة بديهية أيضًا بالنظر إلى ما تقدم وإن عنّى الشـيخ نفسه في بسط الكلام حولهـا، وحاصـل الأمر أن الواجب لا مكافئ له في الوجـود، بمعنى المعيّة اللزومية، وهذا السـنخ مـن المعيّة أخص من الوجـوب بالقياس الذي تقـدم بيانه وذلك لأن الوجـوب بالقيـاس يـدور مـدار العليـة بـأن يكـون أحدهما علـة للآخر أو كلاهمـا معلولـين لعلة ثالثة، بخـلاف التكافؤ الذي يخرج عنـه أن يكون أحدهما

علـة والآخـر معلولًا، إذ لا يقـال إن بين العلة والمعلـول تكافؤًا بـل العلة متقدمة عـلى المعلول، وبه يظهر أن التكافـؤ ينحصر في أن المتكافئين معلولان لعلة ثالثة، وإذا انتـفى أن يكـون واجـب الوجود واجبًـا بالقياس إلى واجـب آخر مفروض، ينتـفي التكافـؤ في حقـه عندئـذ، لوضـوح أنـه إذا انتـفى الأعـم انتـفى الأخص وقد تقدم أن الوجوب بالقياس أعم من التكافؤ.

أمـا بطلان الوجـوب بالقياس فلما تقدم مـن أنه إنما يدور مـدار العلية، بأن يكـون عـلى الأقل أحدهما معلـولًا بغض النظر عـن الآخر في أن يكـون علة له أو معلـولًا مثلـه لعلة ثالثة، وبـه يظهر أن الوجوب بالقيـاس بين واجبين يقتضي أن يكـون أحدهـمـا معلـولًا وهو خلـف فرضهما واجبين على ما تقـدم من الحكم الأول مـن أن الواجـب بالذات لا علة لـه. هذا تمام ما ينبغـي أن يقال في المقام.

وما ذكره الشيخ من التفصيل حاصله أننا لو نظرنا إلى الواجبين فإما أن يكون كلّ منهـمـا واجبًـا بذاته أو لا ـ أي ممكـن بذاته واجبًا بغيـره ـ ، وعلى الأول يمتنع أن يكـون وجوبهما من غيرهما لاسـتحالة كـون الواجب بالـذات واجبًا بالغير، وعندئذ لا يتحقق في البين تلازم لانتفاء العلية بينهما التي هي مدار التلازم.

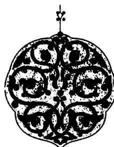
وعـلى الثاني يظهر احتمـالان، الأول أن يكون كل واحد منهما واجبًا بسـبب وجـود الآخـر فيلزم الدور، والثاني أن يكون الأول قد اكتسـب وجوبه من إمكان الآخـر، وإمـكان الآخـر من نفسـه وذاته، فلا يكـون دور في المقـام، إذ المتوقف ـ بالكسـر ـ غيـر المتوقف عليه ـ بالفتح ـ ، وهذا الفـرض يلزمه أكثر من محذور، منهـا صيـرورة أحدهـمـا علـة مطلقـة للآخـر وهـو خـلاف التكافـؤ في الوجود، لوضـوح أن العلة بذاتها مسـتقلة عـن المعلول من حيث رتبتها، هـذا مضافًا إلى أن التـلازم المفـروض عندئذ سـيكون بين وجـود أحدهما وإمـكان الثاني لا بين

وجودَيهمـا، فعندئذ التـلازم غير حاصل لأن الممكـن قد لا يوجد.

ثم إن تلازمهمـا نتيجـة كونهما معلولي علة ثالثة باطـل كبطلان كون أحدهما علـة والآخـر معلـولًا، وذلـك لأن التـلازم لـو لم يكن بـين العلة والمعلـول وجب أن يكـون بـين معلـولي علـة ثالثة لما بـيّن في محله من كـون التلازم يـدور مدار العليـة، وإذا كان الأمـر كذلـك ننظـر في العلة التي هي ثالثتهمـا وموجبتهما فهي إمـا توجـب العلاقة بينهما فيكـون أحدهما واجبًا بالقياس للآخـر وهو ما يمكن تسـميته بالتلازم العيـني، أو توجدهما أولًا ثم توجب العلاقة بينهما وهو المسـمى بالتـلازم الذهـني، والفـرض الأول نظيـر المادة والصـورة المتلازمين بسـبب علة ثالثـة غيرهما بحيث أفقـرت أحدهما للآخر، فالصورة توجد فقيـرة للمادة والمادة تجعـل بشـكل تكـون فقيـرة للصورة عـلى نحو غيـر دائر كمـا بـيّن في محله من الطبيعيـات، والفرض الثاني نظيـر التلازم بين الأبوة والبنوة، فإن وجودهما متقدم عـلى العلاقـة بينهمـا أعـني علاقة الأبـوة والبنـوة وهـذا التلازم ليـس على نحو دائـر، إذ يقـال إن ذات الأب مفتقر في اتصافه بالأبـوة إلى ذات الابن، واتصاف الابـن بالبنـوة متوقف عـلى ذات الأب، فاتصـاف كل منهما متوقـف على ذات الآخـر ولا دور، وهـذا ليس من قبيل التـلازم بين المادة والصـورة بأن كان أصل وجودهمـا مفتقرًا للآخر بل بأن يقـال إن الأبوة معلولة لذات الابن والبنوة معلولة لذات الابن، بل إن التلازم متأخر.

وكلا هذيـن الفرضـين باطلـين أمـا الأول فـلأن الواجبين عندئـذ لا يكونان واجبـين بل يصبـح وجود كلّ منهما مفتقرًا ومتعلقًا بالغير وهذا خلف، وأما الثاني فهـو تكافؤ بالعـرض لا بالذات وهو خروج عن محل الكلام، إذ التكافؤ بين الأب والابـن لا لذات الأب والابن وإنما يعرض عليهما التكافؤ، وهذا الفرض بالنسـبة

للواجبين يحتمل أن يكون على وجهين، الأول أن يكون أحدهما علة للآخر أو لا، وعلى الأول لا يحصل التكافؤ بل عليّة وتقدم أحدهما على الآخر فيكون أحدهما معلولًا وهـذا خلف، وعـلى الثاني بأن لا يكـون أحدهما علة للآخـر بل يكونان معلولي علة ثالثة وقد تبيّن بطلانه سابقًا.



[الفصل السابع] (ز)
فصل في أن واجب الوجود واحد

 **القسم الأول: البيان الأول لكون الواجب واحدًا**

قال الشيخ (ونقول أيضًا: إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتًا واحدة. و إلا فليكن كثرة ويكون كل واحد منها واجب الوجود، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته، لا يخالف الآخر البتة أو يخالفه. فإن كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات، ويخالفه بأنه ليس هو، وهذا خلاف لا محالة، فيخالفه في غير المعنى. وذلك لأن المعنى الذي هو فيهما غير مختلف، وقد قارنه شيء به صار هذا أو في هذا، أو قارنه نفس أنه هذا أو في هذا، ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر، بل ما به صار ذاك ذاك، أو نفس أن ذاك ذاك، وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى، وبينهما به مباينة. فإذن كل واحد منهما يباين الآخر به، وليس يخالفه في نفس المعنى، فيخالفه في غير المعنى.

والأشـياء التي هي غير المعنى وتقارن المعنى هي الأعـراض واللواحق الغير الذاتية. وهـذه اللواحق فإما أن تعرض لوجود الشـيء بما هو ذلـك الوجود فيجب أن يتفق الـكل فيـه وقد فـرض أنهـا مختلفة فيـه، وهذا خلـف. و إمـا أن تعـرض له عن أسـباب خارجة لا عن نفـس ماهيته، فيكون لـو لا تلك العلة لم تعـرض، فيكون لـو لا تلـك العلة لم يختلـف، فيكون لو لا تلـك العلة لكانت الـذوات واحدة أو لم تكـن، فيكون لو لا تلـك العلة ليس هذا بانفـراده واجب الوجـود، و ذلك بانفراد، واجـب الوجـود لا مـن حيـث الوجـود، بل من حيـث الأعـراض، فيكـون وجوب وجـود كل واحـد منهما الخـاص به، المنفـرد له، مسـتفادًا من غيره. وقـد قيل إن كل مـا هـو واجب الوجود بغيـره فليس واجب الوجـود بذاته، بل هـو في حد ذاته ممكـن الوجود، فتكـون كل واحدة من هذه، مـع أنها واجبة الوجـود بذاتها، ممكنة الوجـود في حد ذاتهـا وهذا محال.

ولنفـرض الآن أنـه يخالفـه في معنى أصلي، بعـد ما يوافقـه في المعنى، فلا يخلو ذلـك المعنى إما أن يكون شـرطًا في وجوب الوجود، أو لا يكون. فإن كان شـرطًا في وجـوب الوجـود، فظاهـر أنه يجب أن يتفق فيـه كل ما هو واجـب الوجود، و إن لم يكن شـرطًا في وجـوب الوجود، فوجـوب الوجود متقـرر دونه وجـوب وجود، وهو داخـل عليه، عـارض، مضـاف إليه، بعد مـا تم ذلك وجـوب وجود، وقـد منعنا هـذا وبينا فسـاده. فإذن لا يجـوز أن يخالفه في المعنى.

بـل يجـب أن نزيـد لهـذا بيانًا من وجـه آخر وهـو: أن انقسـام معـنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين: إما أن يكون على سـبيل انقسـامه بالفصول و إما على سـبيل انقسـامه بالعوارض. ثم من المعلـوم أن الفصول لا تدخل في حد مـا يقام مقام الجنـس. فهي لا تفيد الجنـس حقيقته، و إنما تفيده القـوام بالفعل،

وذلـك كالناطق، فـإن الناطق لا يفيـد الحيوان معـنى الحيوانية، بل يفيـده القوام بالفعل ذاتـًا موجودة خاصة.

فيجـب أيضًـا أن تكـون فصـول وجـوب الوجـود، إن صحت، بحيـث لا تفيد وجـوب الوجـود حقيقة وجوب الوجود، بـل يفيده الوجود بالفعـل. وهذا محال من وجهين: أحدهما، أنه ليس حقيقة وجوب الوجود إلا نفس تأكد الوجود، لاكحقيقة الحيوانيـة الـتي هي معنى غير تأكد الوجود، والوجـود لازم لها، أو داخل عليها، كما علمـت. فإذن إفادة الوجود لوجوب الوجود، هي إفادة شـرط من حقيقته ضرورة، وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل.

والوجـه الثـاني، أنه يلزم أن تكون حقيقة وجوب الوجـود متعلقة في أن تحصل بالفعل بموجب له، فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده بغيره، و إنما كلامنا في وجوب الوجود بالذات، فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، و قد أبطلنا هذا.

فقـد ظهر أن انقسـام وجـوب الوجود إلى تلـك الأمور، لا يكون انقسـام المعنى الجنسي إلى الفصول. فتبين أن المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى جنسيًا ينقسم بفصول أو أعراض، فبقي أن يكون معنى نوعيًا.

فنقـول: ولا يجـوز أن تكون نوعيته محمولـة على كثيرين، لأن أشـخاص النوع الواحـد، كمـا بينـا، إذا لم تختلـف في المعـنى الذاتي، وجـب أن تكون إنمـا تختلف بالعوارض، وقد منعنا إمكان هذا في وجوب الوجود، وقد يمكن أن نبين هذا بنوع من الاختصار، ويكون الغرض راجعًا إلى ما أردناه).

■ **الشرح**

لا بد من التنبّه إلى أن الشيخ في بحث الوجوب والإمكان أراد أن يثبت ثلاثة أحكام، الأول أن الواجب في وجوده لا علة له، والثاني أنه لا مكافئ له في الوجود والثالث أنه لا شريك له، وقد مر الكلام في الحكمين السابقين، وبقي الكلام في الحكم الثالث الذي لأجله عقد هذا الفصل.

ثم إن الترتيب بين هذه الأحكام الثلاثة طبيعي مما يقتضيه السير البرهاني، وذلك لأننا بعد فرض وجود الواجب بالذات[1] ينتفي عنه ثلاثة أشياء، أولها أنه لا يوجد شيء فوقه وهو العلة، ومن ثم أنه لا يوجد شيء في عرضه بينهما تلازم وحاجة من وجه، وأخيرًا أنه لا يوجد شيء مثله مستقل عنه تمامًا، وكأنه ينفي الحاجة عنه من أشد مراتبها لأضعف مراتبها، والأشد هي كونه متعلقًا بعلة ومن ثم كونه متعلقًا بندٍ وأخيرًا كونه مشاركًا لغيره في حقيقته.

وقبل البدء بما ذكره الشيخ من التفصيل الاستدلالي على هذا المطلب، لا بد أن يعلم أن العقل إذا خلي ونفسه وتجرد عن الأوهام والخيالات يجد أن هذا المطلب من الوضوح بمكان، إذ الشيء لو اتصف بصفة من حيث ذاته، فلا تكون لغيره، كما لو قلنا إن (أ) تتصف بكونها (ب) لا لشيء سوى لأنها (أ) وأنها تقتضي من حيث كونها (أ) أن يحمل عليها (ب)، فيحكم العقل قطعًا أن الصفة لا تكون لغير (أ)، والأمر عينه بالنسبة للواجب الذي فرض أن الوجود عين ذاته، فلا يكون لغيره بذاته.

ثم إن محل الكلام هو إثبات عدم وجود واجب آخر غير الأول ـ أو فقل وجود

(١) وإنما قلنا على فرض وجوده لما ذكرناه آنفًا من أن البحث ههنا لا في إثبات الواجب بل في التفريع على فرض وجوده.

واجبين بالذات ـ ليس بينهما تكافؤ، إذ قد نفينا التكافؤ والوجوب بالقياس في البحث السابق، وعليه إن الذي يتكفّله هذا البحث نفي وجود واجبين بينهما إمكان بالقياس، فلا تلازم ولا تكافؤ بينهما، وبالتالي لا علاقة علية تحكمهما. والشيخ يبتدئ بحثه من مسألة ملاك الكثرة، فذكر أنها إما أن تكون بتمام الذات بين المتكثرات أو بجزء الذات أو بأمر عارض على الذات ولا يتصور شق رابع، وهو واضح، ومثال الأول في عالم الإمكان التمايز بين المقولات العالية من الكم والكيف وغيرهما، ومثال الثاني التمايز بين الماهيتين النوعيتين المشتركتين في جنس ومختلفتين في فصليهما كالاختلاف بين الإنسان والفرس، ومثال الثالث الاختلاف بين فردي ماهية نوعية واحدة، حيث إنهما يشتركان في تمام الماهية بجنسها وفصلها والتكثر الحاصل بينهما يرجع للعوارض المشخصة كالافتراق بين زيد وبكر من أفراد الإنسان.

إذا تبيّنت أنحاء الكثرة، يأتي الشيخ ليبطلها جميعًا في حق الواجب بالذات، وإنما تعرض لردّ الاحتمالين الأول والثالث دون الثاني ـ وهو احتمال أن يكون التكثّر بتمام الذات ـ لنكتة نذكرها في محله آخر هذا الاستدلال: فنقول إن الاستدلال عبارة عن قياس استثنائي، الشرطية فيه قولنا: إن الواجب لو تعدد، لكانا ـ على فرض اثنينيتهما ـ إما متفقين في تمام الحقيقة أو لا، والتالي بكلا شقيّه باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

أما بيان الملازمة فقد اتضح مما ذكرناه آنفًا عند الحديث عن ملاك الكثرة، وأما بيان بطلان الشق الأول فلأنه عبارة عن فرض واجبين يشتركان بتمام حقيقة الوجوب بالذات، فلا سبيل عندئذ للاختلاف بينهما إلا بالعرضيات على الذات، وهذا يتصور على نحوين، أولهما كون الاختلاف بالعرض كما لو نظرنا

إلى جسمين أحدهما معروض للبياض والثاني معروض للسواد، فالسواد والبياض أعـراض ميّـزت بعروضها الجسـمين، وثانيهمـا الاختلاف بالعرضي، وهـو أن يكون التمايـز بـين الجسـمين في أن أحدهمـا أبيض والثاني أسـود، لا مـن حيث عروض السـواد والبيـاض كمـا في سـابقه، بل من حيـث الاتصـاف بالأبيضية والأسـودية، والفـرق بين هذا وسـابقه أن الأبيض هو عين الجسـم المتصـف به بخلاف البياض الـذي هـو ماهيـة أخرى عرضـت[1]، وكيف كان فإن العـارض إما أن يكـون لازمًا أو مفارقًـا، والأول لا يختلـف به الأمران المشـتركان بالحقيقة، إذ اللازم للحقيقة لا يكون مـلاكًا للكثـرة بـين الأمريـن المشـتركين بهـا، كمـا لا يمكـن لفرديـن من الإنسـان أن يختلفـا بالضاحكيـة اللازمـة للإنسـانية، فينحصـر الأمـر بـأن يكـون الافتـراق بين الواجبـين ـ فيمـا لـو أخذنا الشـق الأول من التـالي وهو كونهما متفقـين بالحقيقة ـ في العـرض المفـارق، وهو ما يحتاج إلى حيثية تعليليـة لعروضه، وهذا خلف كونهما واجبـين، وإن شـئت قلـت إن كل حقيقة متسـاوية النسـبة إلى أعراضهـا المفارقة، كمـا في الجـدار والبيـاض، ومتسـاوي النسـبة إلى شيء لا يتحقـق الاتصـاف به إلا مـن خـارج ذاتـه أي بعلـة توجب الاتصـاف، فيحتـاج كل اتصاف عـرضي مفارق إلى واسـطة في الثبوت كما بيّنا سـابقًا عند الحديث عن ملاك الافتقار إلى الحيثية التعليليـة والواسـطة في الثبـوت. فيبطـل عندئـذ الشـق الأول من التـالي وهو كون الواجبـين المفروضين مشـتركين في تمـام الحقيقة.

---

(١) ذكرنـا في مباحثنـا المنطقيـة أن العرض لا يحمل على الجوهـر من حيث ذاته، فلا يقـال الجـدار بيـاض، إذ حقيقـة الحمل ترجـع إلى أن المحمول عـين ماهية الموضوع ولكن مع قيد، فقولي الجدار أبيض هو عين القول الجدار جدار من حيث عـروض البياض عليـه، ففي القضايا الحملية طرًا المحمـول عين الموضوع بالذات والاختلاف بالعرض.

وأما الشق الثاني أعني كون الاختلاف بين الواجبين لا بأمر عارض بل بجزء الذات، فيشتركان في جزء من ذاتيهما وهو ما يكون بحكم الجنس ويختلفان في معنى ذاتي آخر وهو المميز لكل منهما وهو الذي بحكم الفصل، وهذا الشق باطل لأمرين:

الأول، أننا إما أن نقول أن ما به الاختلاف شرط في حصول الوجوب في كلّ منهما بمعنى أن الأمر المشترك مشروط بانضمام الأمر الخاص في كل منهما ليحصل منه وجوب وجوده، وهو واضح البطلان إذ سيكون الأمر المميّز في الواجب الأول مثلًا شرطًا في حصول الوجوب وسينتفي الوجوب عن الثاني إذ المميّز الموجود في الأول والذي اعتبر شرطًا غير متحقق عنده، وإما أن نقول ليس بشرط فيرد عليه أن يكون ما به الافتراق عارض للأمر المشترك ـ إذ هذا معنى عدم اشتراطه ـ كعروض الفصل على الجنس في الماهيات النوعية حيث نقول مثلًا الناطق عارض على الحيوان، وإذا كان الأمر كذلك فيأتي عين الكلام السابق في الشق الأول إذ رددنا كون الواجبين متمايزين لأمر عارض وأن كل عارض لا بد له من موجب فيكون الواجب محتاجًا إلى علة وحيثية تعليلية وقد تقدم بطلانه.

الثاني، أنه يلزم انقلاب الفصل المقسّم إلى مقوّم، فقد تقدم في مباحث المنطق أن الفصل لا يقوّم الجنس حقيقةً، بل يقسمه ويقوّم النوع، فالناطق يقسم الحيوان مثلًا إلى إنسان وغيره، ولا يدخل كجزء مقوّم منه، إذ لو كان الناطق مقوّمًا للحيوان لانحصر الحيوان في الإنسان، ويتفرع عليه أن الفصل يعطي الوجود للجنس ولا يعطي الماهية له، بمعنى أن تحصّل الجنس في الأعيان يكون بتوسط الفصل، فالحيوان إذا تحقق في الأعيان إنما يتحقق بما هو منضم

إلى فصل معيّن، وعليه الفصل يعطي الوجود والتحصل للجنس لا الماهية بالتقريب المتقدم، وإلا لو كان الفصل معطيًا للماهية الجنسية لكان مقومًا لها لا مقسّمًا، وهذا المحذور هو عين ما يلزم في مقامنا، وذلك أننا نقول لو كانت حقيقة الواجب الأول تتميز عن الثاني بالفصل، وحقيقة الفصل أنه محصّل المعنى الجنسي بين الواجبين، هذا، وقد تقدّم أن ماهية الواجب عين وجوده إذ الماهية المتساوية إلى الوجود والعدم تلزم الممكنات فقط، فعندئذ يكون الفصل في إعطائه الوجود للواجب أعطى الماهية له، وهذا خلف كون الفصل غير مقوّم للأمر المشترك الذاتي.

وبعبارة أوضح، إن الفصل يعطي الوجود للجنس دون الماهية، ولكن الواجب ماهيته أنه موجود في الأعيان وليس كالممكنات مستوي النسبة إلى الوجود والعدم، بل حقيقته أنه متحقق في الأعيان، فلو فرضنا أن الواجبين المفروضين يشتملان على فصل يميّزهما، وهذا الفصل معطي الوجود للجنس على ما بيّن في المنطق، فيكون في مقامنا هو معطي الماهية للواجب لأن وجوده ماهيته، فيكون الفصل بذلك مقوّمًا، وهذا خلاف ما تقدّم من أن الفصل مقسّم الجنس لا مقوّم له.

تنبيه

ذكرنا قبل الشروع في الاستدلال على إبطال شقّ التالي، أن القسمة العقلية تقتضي ثلاثة شقوق، لم يذكر المصنف إلا اثنين منها، وهما أن تكون الكثرة بين الواجبين المفروضين ناشئة من الاشتراك بجزء الذات والافتراق بجزء ذاتي آخر، وأن تكون الكثرة لأمر عارض على الحقيقة بعد الاتفاق بتمامها بين الواجبين

المفروضـين، وهناك احتمال ثالث أن يكـون التخالف بينهما بتمام الذات وينتزع منهمـا وجـوب الوجود، والسـر في أنـه لم يتعرض لهذا الشـق أن فرضـه يخرجنا عـن محـل الـكلام، إذ لو فـرض تغايرهمـا بتمام الـذات، لما كان حمـل الوجوب عليهمـا معًا لأمـر يرجع إلى ذاتيهمـا بل لأمر عـارض منتزع، وبالتالي سـيعودان ممكنـان ذاتًا بعد أن لم يكـن الوجوب محمولًا عليهما بالذات، فهذا الشـق خارج عن المقسم الذي هو الواجب بالذات.

 القسم الثاني: البيان الثاني لكون الواجب واحدًا

▪ الأمر الأول: بيان البرهان

قال الشـيخ (فنقول: إن وجوب الوجود إذا كان صفة للشيء وموجودًا له، فإما أن يكـون واجبًا في هذه الصفـة، أي في وجوب الوجود، أن تكون عين تلك الصفة موجـودة لهذا الموصـوف، فيمتنع الواحد منهـا أن يوجد وجـودًا لا يكون صفة له، فيمتنـع أن يوجـد لغيره، فيجـب أن يوجد له وحـده، وإما أن يكـون وجودها له ممكنًـا غيـر واجب. فيجـوز أن يكون هذا الشـيء غيـر واجب الوجـود بذاته وهو واجـب الوجـود بذاته، هـذا خلف. فوجـوب الوجود لا يكـون إلا لواحد فقط).

▪ الشرح

يقيم الشـيخ ههنا برهانًا من إبداعاتـه، ولا بد من تقديم مقدمة قبل البدء به، وهـي أن الطبيعة العامة في نفسـها لو اقتضت فـردًا دون آخر لما عقل تكثّر فيها، وبعبـارة أخـرى لو كانـت الطبيعة الإنسـانية تقتضي من حيث هـي هي الزيدية لما كان غير زيد إنسـانًا، وإذا لم تكن تقتضي الإنسـانية الزيدية، كان تحقق زيد

يستوجب علة تخصصه وتوجده بعوارضه المشخصة، ومن هنا لو نقلنا الكلام إلى طبيعة واجب الوجود، فإننا نقول إما أن تقتضي التشخص في نفسها ـ أي الوجود في مصداق بعينه ـ أو لا، وعلى الثاني تحتاج في تشخصها إلى موجب وعلة لتحقيق تشخصها كما تقدم، وهذا باطل إذ وجوب الوجود يأبى عن المعلولية كما تقدم، فيثبت بذلك كون طبيعة الوجوب بالذات تقتضي الشخصية والانحصار في فرد واحد.

ثم إن صدر المتألهين يستشكل في هذا الموضع، بأن الواجب إذا لم يقتض من نفسه التشخص في مصداق معيّن، فلا يلزم أن يكون الفرد ممكن الوجود كما ذكر الشيخ، أي إننا يمكن أن نقول إن الوجوب يثبت لمصداقين ولا يلزم من ذلك أن يكون التشخص لكلّ منهما يلزم إمكانهما، وذلك مثل قولنا إن طبيعة الإنسانية تثبت لزيد وبكر، وهي لا تقتضي الزيدية ولا البكرية، ولكن كلًا من زيد وبكر ضروريي الإنسانية، فنقول إن الوجوب لا يقتضي لا الواجب الأول ولا الثاني المفروض، ومع ذلك يكون كل منهما ضروري الوجود، قال ما لفظه «و يرد عليه أن هذا خبط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فإن صفة واجب الوجود يحتمل أن لا يقتضي شيئًا بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر أن يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الإمكان إلى المفهوم العنواني والصفة ونسبة الوجوب إلى المفرد والموصوف فإن الإنسانية مثلا يمكن لها في نفسها أن يكون لزيد مثلًا أن لا يكون وأما زيد فيجب لذاته أن يكون إنسانًا و أما اندفاعه بما تمهد من المقدمات التي منها أن وجوب الوجود غير خارج عن حقيقة واجب الوجود فلو اشترك بين شيئين لمكان

مقـوم كل منهما فإمكانـه يقتضي إمكان واجب الوجود لا يخلـو عن صعوبة».[1]

والجواب على ما أفاده، أن في كلامه خلط بين معنيي التشخّص، فالتشخص بالمعـنى الأول هو امتناع الشـركة والثاني هو بمعنى التميّز الصفاتي، ومراد الشـيخ المعنى الأول الذي يسـاوق الوجـود، وما ذكره صدر المتألهين ممثلًا له بالإنسـانية وفردهـا هـو التشـخص بالمعـنى الثاني الـذي يعـني التمايز فقـط، بحيث تكون ضـرورة الطبيعـة للفـرد مع عـدم اقتضائها لـه كضرورة الإنسـانية لزيـد مع عدم اقتضـاء الانسـانية له غير خادشـة بتمايـزه بعوارضـه الخاصة، ولكن لـو دققنا في مـراد الشـيخ آخذين بعـين الاعتبار التشـخص بالمعـنى الأول لاتضح صدق بـل بداهـة ما يقولـه من أن طبيعـة الوجوب لو لم تقتض التشـخص المسـاوق للوجـود في مصـداق، لكان تعدد المصاديـق لا لأجل طبيعة الوجـوب، فتحتاج في تحققهـا لعلـة، وهو باطل فالمقدّم المفترض باطـل أعني عدم اقتضاء الوجوب لوحدة المصداق.

▪ الأمر الثاني: دفع ما قد يستتشكل

قال الشـيخ (فإن قال قائـل: إن وجوده لهذا، لا يمنع وجـوده صفة للآخر فكونه صفـة للآخـر لا يبطل وجـوب كونه صفة لـه. فنقـول: كلامنا في تعيـين وجوب الوجـود صفـة لـه، من حيث هـو له، من حيـث لا يلتفـت فيه إلى الآخـر، فذلك ليـس صفـة للآخـر بعينـه، بـل مثلهـا الواجب فيهـا ما يجـب في تلـك بعينها.

---

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص ٣٥

وبعبارة أخرى نقول: إن كون الواحد منها واجب الوجود، وكونه هو بعينه، إما أن يكون واحدًا، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره. و إن كان كونه واجب الوجود، غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لأنه هو بعينه، إما أن يكون أمرًا لذاته، أو لعلة وسبب موجب غيره. فإن كان لذاته، ولأنه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه، و إن كان لعلة و سبب موجب غيره، فلكونه هذا بعينه سبب، فلخصوصية وجوده المنفرد سبب، فهو معلول.

فإذن واجب الوجود واحد بالكلمة[1] ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه. وسنزيد هذا إيضاحًا في موضع آخر. فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود.)

■ الشرح

قد يستشكل مستشكل في أن الشيخ إنما اعتمد على قضية مخدوشة في المقام، فلا ينبغي أن يقال إن الطبيعة لو كانت واجبة لمصداق معيّن فهذا بنفسه مانع من أن تكون واجبة لفرد آخر، فالحيوانية مثلًا واجبة للإنسان، وكذلك واجبة للفرس، فلتكن طبيعة الوجود من هذا القبيل واجبة لمصداقين، فلا ينبغي للشيخ أن ينتقل من كون الوجوب ضروريًا لمصداق إلى كونه منحصرًا في ذلك المصداق.

وجوابه أن الشيخ في البرهان لم يأخذ الطبيعة اللابشرطية وعلى نحو الإطلاق،

(١) أي إن اسم واجب الوجود لا يصدق إلا على المصداق الواحد لا غيره.

بـل الطبيعـة من حيـث هي مقتضيـة لمصـداق بعينه، وفـرق بـين الاعتبارين، فالإشـكال ينظـر للطبيعة بالنظر الإطـلاقي والبرهان قائم عـلى أن الطبيعة إما أن تقتضـي من نفسـها مصداقًا بعينها أو لا، وعلى الثاني يكـون الواجبان المفروضان ممكنـين لافتقارهما إلى علة تشـخصهما وعلى الأول يثبت التوحيد، ومراد الشـيخ هو كقولنا إن طبيعة الحيوانية لو اقتضت من نفسـها أن تكون إنسـانًا لاسـتحال وجود غير الإنسـان ممـا هو حيوان.

ومـن ثمّ يمكـن توجيـه الرد ببيان آخـر، وهو مفـاد قوله (وبعبـارة أخرى) إلى آخر الكلام، وذلك بأن يقال إن واجب الوجود واجب لنفسـه بنفسـه، دون أي اقتضاء آخر من خارج ذاته، بخلاف اتصاف زيد بالإنسـانية، فإن زيدًا وإن كان إنسـانًا بالضرورة لكنه لا يكون إنسـانًا لأنه زيد بتشـخصه الخاص، إذ غيره من الأفراد إنسـان أيضًا، وبالتالي يحتاج زيد إلى علة مشـخّصة له، وأما لو كان زيد إنسـانًا لأنـه زيـد لما وجد إنسـان غيره، بخـلاف الواجب الذي هـو واجب لأنه الشـخص والمصـداق لا لأمر خارج ذاته الشـخصي، ومصـداق الواجب واجب لأنه هو، وبالتالي تمتنع الشركة مع غيره في الوجوب.

ثم إن صـدر المتألهين استشـكل في هـذا الموضع أيضًا، فذكر أن الشـخص لو اقتضـى وصفًا معينًا لذاته فلا مانع من أن تتعدد لـه أفراد، فالنار تقتضي الحرارة وكذلـك الحركة تقتضيها، فلا مانع من أن يكون أمرين مقتضيين لنفس الشـيء، فلا يقـال إن اقتضاء النـار للحرارة يلزمه أن لا يكون غير النـار حارة. قال «لكن لقائل أن يقول إنا نختار الشـق الثاني من هذه الشـقوق الثلاثة الذي هو الشـق الأول مـن الترديـد الثاني وهـو أن مقارنة واجـب الوجود لهذا الواحـد أمر لذاته أي لـذات هـذا الواحـد و لم يلـزم انحصـار واجب الوجـود فيه لجـواز أن يكون

غيـره أيضـا يقتضي لذاتـه أن يكون واجـب الوجود فـإن الواحـد بالعموم يجوز أن يقتضيه أشـياء كثيرة كلهـا لذواتها كالحرارة يقتضيها النـار لذاتها و النور لذاته و الحركة لذاتها».[1]

والجواب عليه أن الشـخص إذا كان بجميع عوارضه الشخصية مقتضٍ لحمل وصـف معـيّن فلا يمكـن أن يتعـدد، وهذا هو محـل كلام الشـيخ، أما مـا يذكره صـدر المتألهين فأجنـبي عن الفـرض، إذ الحركة لا من حيث هـي حركة تقتضي الحـرارة، ولا النار من حيث هـي نار بجميع عوارضها المشـخصة الخاصة تقتضي الحـرارة، بل هناك أمر مشـترك بين الحركة والنار هو الـذي اقتضى الحرارة، وهذا غيـر ما نحـن فيه من فـرض أن نفس وجـود الواجب الخاص لأنه هـو بوجوده الخاص، واجبٌ.

تنبيه في أحكام الممكن

قـال الشـيخ (وأمـا الممكـن الوجـود، فقد تبين مـن ذلـك خاصيته وهـو أنه يحتـاج ضـرورة إلى شيء آخـر يجعله بالفعـل موجـودًا. وكل ما هو ممكـن الوجود فهـو دائمًا، باعتبـار ذاته، ممكن الوجـود، لكنه ربما عرض أن يجـب وجوده بغيره، وذلـك إمـا أن يعـرض لـه دائمًا، و إمـا أن يكـون وجوب وجـوده عن غيـره ليس دائمًـا، بـل في وقـت دون وقـت. فهـذا يجـب أن يكون لـه مـادة تتقـدم وجوده بالزمـان، كما سـنوضحه.

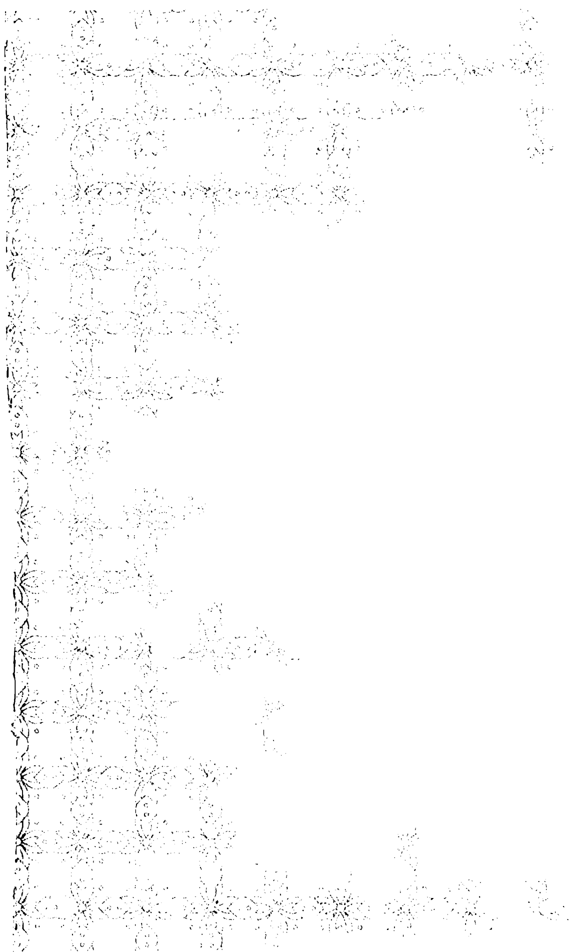
(1) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ۱۳۸۲. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شـفا (ملاصدرا). Vol. ۱. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسـلامى صدرا. ص۳۵.

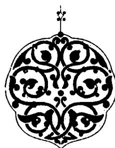
والـذي يجـب وجوده بغيـره دائمًا، فهـو أيضًا غير بسـيط الحقيقـة. لأن الذي لـه باعتبـار ذاتـه، غير الـذي له من غيـره، وهو حاصـل الهوية منهمـا جميعًا في الوجـود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسـة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغيره زوج تركيبي).

▪ الشرح

يذكـر المصنـف في ختـام هـذا الفصل، أن ما تقـدم من أحـكام للواجب من كونـه لا علـة لـه ولا مكافئ له ولا شـريك لـه في الواجبيـة، تنعكـس في الممكن الوجـود بالذات، فيكون الممكن مفتقر إلى علـة حدوثًا وبقاءً وذلك لأن الحاجة إلى العلـة بسـبب ذاتـه وحيـث كانـت ذاتـه كان محتاجًـا لواسـطة في الثبوت، فيكـون كذلـك حدوثًـا وبقـاءً، وعليه فـإن كان من المجـردات يعرضـه الوجود دائمًـا وإن كان مـن الماديات فيعرضه مؤقتًا في زمان معـيّن. ويكون مكافئًا لغيره ولا يكون واحدًا بالمعنى المتقدم.

وأخيـرًا إن ممكـن الوجود المجـرد عن المـادة وإن كان دائمًا وغيـر مركب من مـادة وصورة لا ينبغي التوهم أن بسـيط الحقيقة وبالتـالي واجبًا بالذات، بل هو ممكن مركب من ماهية ووجود وإن كان بسيطًا بالنظر إلى المادة والصورة والتركب منهمـا، وبالنظر إلى التركـب من ماهية ووجود يطلق على المجـردات أنها بالقوة، وقـد مـرّ منـا آنفًا أن كل ما يقبل شـيئًا ولو تحليـلًا يقال له بالقـوة بالمعنى العام، فالمجـردات بالقوة من حيث قبـول ماهياتها للوجود والتحقـق بالتحليل العقلي، ومن هنا قيل إن كل ممكن لا يخلو من قوة بالمعنى العام.





[الفصل الثامن] (ح)

فصل في بيان الحق، والصدق، والذب عن أول الأقاويل، في المقدمات الحقة

هــذا الفصــل متعلق بنظرية المعرفــة من التنبيه على قضية اسـتحالة اجتماع النقيضين وإمكان المعرفة وإبطال السفسـطة وغيرهـا من الأحكام، ويقع الكلام على أمور:

القسم الأول: في معنى الحق والتنبيه على أولى الأوائل

قــال الشــيخ (أمــا الحــق فيفهم منــه الوجــود في الأعيــان مطلقًــا، ويفهم منه الوجــود الــدائم، ويفهــم منه حــال القــول أو العقد الــذي يدل على حال الشــيء في الخــارج إذا كان مطابقًــا لــه، فنقول: هذا قــول حق، وهذا اعتقــاد حق. فيكون الواجــب الوجــود هــو الحق بذاتــه دائمًــا، والممكــن الوجود حــق بغيــره، باطل في نفســه. فكل ما ســوى الواجــب الوجــود الواحد باطل في نفســه.

وأمـا الحق مـن قبـل المطابقة فهـو كالصـادق، إلا أنـه صادق فيما أحسـب باعتبـار نسـبته إلى الأمـر، وحق باعتبار نسـبة الأمـر إليه.

وأحـق الأقاويـل أن يكـون حقًـا مـا كان صدقـه دائمًـا، وأحق ذلك مـا كان صدقـه أوليًـا ليـس لعلة.

وأول كل الأقاويـل الصادقـة الذي ينتهي إليـه كل شيء في التحليل، حتى أنه يكـون مقـولًا بالقوة أو بالفعـل في كل شيء يبين أو يتبين به، كمـا بيناه في كتاب البرهان، هو أنه: لا واسطة بين الإيجاب والسلب. وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء إلا من عوارض الموجود بما هو موجود، لعمومه في كل موجود).

■ **الشرح**

صفوة الكلام، إن الحق يطلق على ثلاثة معانٍ:

١ـ المعـنى الأول وهـو الحـق بالمعـنى الأعم ويقصد بـه التحقـق والوجود في الأعيـان سـواء أكان المتحقق واجبًـا أم ممكناً وسـواء أكان الممكن دائميًـا أم مؤقتًـا، كل ذلـك يطلـق عليـه الحق بمعنـاه العـام، ويقابله الباطـل الـذي يسـاوق المعدوم بشـتى أنحائه.

٢ـ المعـنى الثـاني، وهو الحق بالمعـنى الأخص حيث يطلـق على الموجود بذاتـه أي الواجـب بذاتـه، وعـلى هـذا الاصطـلاح لا يكـون الممكن سـواء أكان دائميًـا أم مؤقتًا مما يطلق عليـه الحق، ومن هنا يقال إن كل مـا خـلا الله تعالى باطـل، وينبغي الالتفـات أن الشـيخ ذكر في صدر العبـارة أن هـذا الإطلاق للحـق يطلق على الدائم، وهـذا ما قد يبعث عـلى توهـم شموله للممكـن المجرد الـذي هو دائمـي الوجـود، ولكن

ذيل العبارة وحصر الحق بالوجود الدائم لا مطلقًا بل الدائم لذاته وهو الواجب يرفع الالتباس.

٣ـ المعنى الثالث، وهو الحق بمعنى المطابق للواقع، فيقصد منه الصادق تبعًا للحق بالمعنى الأول، بحيث يقال إن ما طابق الحق بالمعنى الأول يسمى تبعًا له حقًا، فالعلم الحق هو المطابق للعين الذي هو حق بالمعنى الأعم.

ثم إن الحق بالمعنى الأخير والصدق متلازمان، فالقضية إن كانت تخبر عن الواقع والتحقق في الأعيان كانت حقًا من جهة المحكي وصدقًا من جهة الحكاية، ومنه يظهر أن العلم الذي هو حكاية العين، والعين محكيّه، تسري بسبب ذلك مراتب المحكي إلى الحكاية والعلم.

وحيث إن العين على بعض الاعتبارات ينقسم إلى ثلاثة مراتب كما تقدم في الفصل السابق، أعني الواجب بذاته والممكن الدائم والممكن المؤقت، كذلك العلم، فإن كان مطابقًا للممكن المؤقت فيكون مؤقت الصدق كالحكم بأن الجسم متحرك فهو حق صادق مؤقت تبعًا للمحكي، وإن كان مطابقه دائمي التحقق ولكنه محتاج إلى الوسط الذي به يثبت صدقه، كبعض القضايا الرياضية مثل كون المثلث تساوي زواياه قائمتين فهي قضايا صدقها دائمي إذ هي بإزاء الحق الدائمي ولكنها بيّنة بغيرها، وأخيرًا المرتبة الثالثة هي العلم بالقضايا الصادقة الحقة دائمًا من دون استناد للغير نظير الموجود الواجب بذاته الثابت بالحيثية الإطلاقية دون الحاجة إلى حيثية تعليلية أو تقييدية، وهذا العلم هو المتعلق بالبديهيات الثابتة بنفسها. فالقضايا على أنحاء ثلاثة تبعًا للوجود، إما قضايا هي حق مؤقت أو حق دائم مبيّن أو حق دائم بيّن.

ومنـه يظهـر، أن أول القضايـا تصديقًـا هـي أولى الأوائـل أعـني اسـتحالة اجتمـاع السـلب والإيجـاب، وذلك لأنهـا مضافًا إلى كونها مسـتغنية عـن إقامة البرهـان عليها كسـائر البديهيـات إلا أنها تفارقها ـ أي تفارق سـائر البديهيات ـ في اسـتحالة إنحلالهـا إلى مـا هـو أبسـط منهـا بحيث يُنبّـه عليها بما هـو أوضح منهـا، بخـلاف سـائر البديهيـات الـتي يمكـن أن تنحلّ إلى مـا هو أبسـط منها ويكـون انحلالهـا بيانًـا تنبيهيًا لبداهتهـا، فاسـتحالة اجتماع السـلب والإيجاب أبسـط الأوائـل وأولهـا ولا تسـتند حـتى في تحليلها عـلى أي قضية أخـرى، وأما سـائر البديهيات فهي تستند على اسـتحالة اجتماع الإيجاب والسلب في تحليل بداهتهـا وصدقهـا، مضافًـا إلى أن أولى الأوائـل قضية موجودة في كل اسـتدلال إمـا بالقـوة وإما بالفعل بخلاف سـائر البديهيات مثل قضيـة أن الكل أعظم من جزئـه، حيـث لا تكون موجـودة في كل اسـتدلال بالضرورة، ولذلـك يمكن القول بأن هذا الوصف ـ أي اسـتحالة اجتماع السـلب والإيجاب ـ من أحكام الموجود مـن حيث هو موجود إذ هو حق بنفسـه من دون افتقـار إلى أي حيثية لصدقه وعروضـه على أي موصوف، فليس انطباق هذا الوصف على الجسـم من حيث هو جسم، بل من حيث هو موجود، وكذلك العقل وغيره.

القسم الثاني: في الرد على منكر أولى الأوائل

- **الأمر الأول: في الجواب الإجمالي على السوفسطائيين**

قال الشـيخ (والسوفسـطائي إذا أنكر هذا، فليس ينكره إلا بلسـانه معاندًا. أو يكون قد عرض له شـبهة في أشـياء فسـد عليه عنده فيها طرفًا النقيض لغلط جـرى عليه مثلًا، لأنه لا يكـون حصل له حال التناقض وشـرائطه. ثم إن تبكيت

السوفسطائي، وتنبيه المتحير أبدًا، إنما هو في كل حال على الفيلسوف، ويكون لا محالة بضرب من المحاورة. ولا شك أن تلك المحاورة تكون ضربًا من القياس الذي يلزم مقتضاه، إلا أنه لا يكون في نفسه قياسًا يلزم مقتضاه، ولكن يكون قياسًا بالقياس.

وذلك لأن القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين: قياس في نفسه، وهو الذي تكون مقدماته صادقة في أنفسها، وأعرف عند العقلاء من النتيجة، ويكون تأليفه تأليفًا منتجًا، وقياس كذلك بالقياس، وهو أن تكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وإن لم يكن صدقًا، وإن كان صدقًا لم يكن أعرف من النتيجة التي يسلمها، فيؤلف عليه بتأليف صحيح مطلق أو عنده.

وبالجملة فقد كان القياس ما إذا سلمت مقدماته لزم منه شيء، فيكون ذلك قياسًا من حيث هو كذا. ولكنه ليس يلزم أن يكون كل قياس قياسًا يلزم مقتضاه، لأن مقتضاه يلزم إذا سلم، فإذا لم يسلم كان قياسًا. لأنه قد أورد فيه ما إذا وضع وسلم لزم، ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه، فيكون القياس قياسًا، أعم من كونه قياسًا يلزم مقتضاه.

وكونه قياسا يلزم مقتضاه، هو أيضًا على قسمين، على ما علمت، فالقياس الذي يلزم مقتضاه بحسب الأمر في نفسه، هو الذي مقدماته مسلمة في أنفسها، وأقدم من النتيجة. وأما الذي هو بالقياس، فالذي قد سلم المخاطب مقدماته، فتلزمه النتيجة).

■ **الشرح**

مما تقدم يظهر أن إنكار أولى الأوائل كما عليه بعض السوفسطائيين،

لا يكـون إلا على مسـتوى اللفـظ دون المعـنى، أو يكون معاندًا وما يشـاكله من الحـالات الذهنيـة والنفسـية كالتحيّر وعروض الشـبهة مقابـل البديهة.

أمـا المعانـد فلا يكون عنـاده إلا باللسـان ولا كلام معـه، أمـا المتحيّر الذي لا يقصـد العنـاد وإنما هو ضال لشـبهة عرضت له، وسـيأتي البحث تفصيلًا عن هذه الشـبهات، وإنمـا يبدأ الشـيخ بالتعرض للمبـررات والأسـباب الذاتية التي حصلـت لهـذا المتحيـر فدفعته للإنـكار والتشـكيك ومنها أنه يجد فسـاد طرفي النقيض حول بعض القضايا، فلا هي ثابتة ولا منفية، فيتوهم ارتفاع النقيضين في موردها، أو يجد أن طرفي النقيض ثابتين لها فيتوهم إمكان اجتماعهما.

وههنـا يذكـر الشـيخ أن الحكـيم لا بـد مـن أن يـرد قولـه ببيان جهـة الحق والصدق في أولى الأوائل على وجه برهاني، وإن كان برهانيًا لا على وجه الحقيقة إذ قـد تقـدم أن أولى الأوائل لا يمكـن إقامة البرهان عليها، وإنمـا هو ذبٌّ تنبيهي عـلى هيئة برهانية، أو فقـل هو «قياس بالقياس إلى السوفسـطائي»، كأن تقول «إذا كان النقيضـان يجتمعـان، فـإن الحق والباطـل يجتمعان، ويلزمـه أنك على حـق وعلى باطـل» وهذه النتيجـة ملزمة له وإن كان القياس فاسـدًا لاشـتماله على مقدمة فاسدة.

ثم إن الشيخ قسّم بعد ذلك القياس بأحد الاعتباريات إلى قسمين، الأول هو القياس الذي يلزم مقتضاه، والثاني هو القياس الذي لا يلزم مقتضاه، ثم إن القياس الذي يلزم مقتضاه، فينقسم إلى قياس في نفسه وإلى قياس بالقياس.

وتفصيل ذلك، أنه قد تقدم في مباحث المنطق أن القياس قول مؤلف من أقوال إن سُلّمت لزم منها قول آخر، فالقياس في نفسه له اقتضاء الإلزام، فإن سلّم وكان فعليًا كان مما يلزم مقتضاه إما بحسـب نفس الأمر وذلك فيما لو روعيت شـروطه

المتقدمة في كتاب المنطق وهذا ما يسمى قياس حق في نفسه يلزم مقتضاه، وإما لا بحسب نفس الأمر بل بحسب الخصم وهو ما يلزم مقتضاه ولا يكون حقًا ويسمى القياس بالقياس.

وأما القياس الذي لا يلزم مقتضاه فهو الذي لا يؤخذ مسلّمًا عند الخصم أو غيره، بحيث يكون في نفسه برهانًا تامًا ولكن لا يلتزم الغير بمقتضاه.

▪ الأمر الثاني: في الرد التفصيلي على السوفسطائي بقسميه

النقطة الأولى: بيان الرد على المنكر وبيان أسباب التحيّر

قال الشيخ (ومن العجائب أن السوفسطائي الذي غرضه المماراة يضطر إلى أحد الأمرين:

إما إلى السكوت والأعراض، وإما إلى الاعتراف لا محالة بأشياء، والاعتراف بأنها تنتج عليه.

وأما المتحير فعلاجه حل شبهه، وذلك لأن المتحير لا محالة إنما وقع فيما وقع فيه إما لما يراه من تخالف الأفاضل الأكثرين، ويشاهده من كون رأي كل واحد منهم مقابلًا لرأي الآخر الذي يجده قرنًا له، لا يقصر عنه، فلا يجب عنده أن يكون أحد القولين أولى بالتصديق من الآخر، وإما لأنه سمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة أقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة، كقول من قال: إن الشيء لا يمكنك أن تراه مرتين، بل ولا مرة واحدة، وإن لا وجود لشيء في نفسه، بل بالإضافة. فإذا كان قائل مثل هذا القول مشهورًا بالحكمة لم يكن بعيدًا أن يتحير الشادي لقوله. وإما لأنه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على أن يختار واحدًا منها ويزيف الآخر).

■ **الشرح**

يشـرع الشيخ بالتعرض للسوفسطائي بشـقيه، أي المعاند والمتحيّر، فيذكر أن المعاند ليس أمامه إلا السـكوت والإعراض وأما إذا تكلّم وأظهر شـيئًا مما يتبناه أو ينكره فكلامه ملزم له فيما أنكر من اجتماع النقيضين، فأي ادعاء بل أي شـك إنما يستبطن الإذعان بقضية أولى الأوائل.

وأما المتحير، فقد يكون سبب تحيّره وذهابه لإمكان اجتماع النقيضين إحدى أمور ثلاثة:

الأمـر الأول: وقوعـه في شـبهة اختلاف الأفاضـل والعلماء والحكمـاء، فيرى أن أمثـال أفلاطـون وأرسـطو والذيـن هم مـن الحكماء وقـع بينهمـا الاختلاف الجوهـري، فأحدهما يقـول بوجود المثل مثلًا والثاني ينكرهـا، فيقع في حيرة عدم ترجيـح قـول عـلى آخـر، فيتوهـم أن التمييز بين الحـق والباطل غيـر ممكن، إذ نفس الحكماء لم يحسـموا مادة الاختلاف، فيقع في نفسـه التحيّر في عين قضية أولى الأوائـل يتوهم إمـكان الاختلاف فيهـا وأن إنكارها قد يكـون أحد القولين المختلف فيهما وبالتالي أحد القولين الصادقين، بل قد يعمم ذلك فيسيء الظن ويتحيّـر في حجية أصل المنهـج البرهاني، ويعتمد في ذلك على الاختلاف الواقع بـين الحكمـاء ليزعـم أن هذا المنهج لـو كان مرشـدًا للصواب لما وقـع الاختلاف بـين أصحابـه ومدّعيه، وهذا من أسـخف ما يمكـن أن يقـال إذ الاختلاف واقع بـين جميع العلـوم ولو كان هذا سـببًا لتفنيـد القضايا والعلوم والمناهج لفسـدت كل معرفـة ومنهـج وعلم، هذا مضافًـا إلى أن الاختلاف لا يـلازم البطلان، وكون الحـق غيـر متفق عليه لا يلزمـه كونه غير حـق أو كونه مشـكوك الحقانية، وإن شـئت قلـت إن مآل هذا الزعـم والتوهم عـدم معرفة أن الحق والصـدق إنما هو

نفس أمري لا يرجع إلى معيار ذاتي شخصي، بحيث يكون الاختلاف يفقد معيار كونه حقًا، بل الحق حق في نفس الأمر سواء أختلُف فيه أم لا.

الأمر الثاني: أن المتحير قد يسمع من الأكابر في صورة رموز مما يخالف بداهة ما يراه بديهيًا، فيرى مثلًا أن الحكماء يقولون أن المخلوقات واجب الوجود، ويغفل عن أنهم قائلون بكونها كذلك بالغير، فلا يفرق بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير، بل يقتصر في سمعه على أن كل ما في ساحة الوجود واجب، فيرى أن هذا الكلام على ظاهره خلاف البداهة وخلاف ما يؤمن به وما أرشده له الدين وغير ذلك، فينكر عليهم ويسيء الظن بالحكماء وبمنهجهم، ويسري ذلك لإنكار البديهيات التي يجد أنها أساس ومستند استدلالاتهم، أو يتحيّر في قبول ما يقولونه إذ يراهم من أهل العقل والحكمة ولا يجد من نفسه مع ذلك التسليم بما يقولون، ويطرح الشيخ ههنا مثالًا حيث يقول الحكماء أن الشيء لا يرى مرتين بل لا يرى مرة واحدة، فإذا سمع العامي هذا الكلام أنكره أشد الإنكار، والحال أن الحكيم نظره لما حققه في علم النفس الفلسفي من أن العلم بزيد مثلًا هو علم بصورته المفاضة من العقل الفعال لا أن زيدًا يحضر بمادته وصورته عند العالم، وإذا رأى الشخص صورة زيد مرة ثم التفت ثم نظر مرة أخرى فالذي حضر في الثانية صورة أخرى مطابقة لزيد لا عين الصورة التي انعدمت بعد أن التفت في المرة الأولى، والمعدوم لا يتكرر ولا يعاد بعينه، فرؤية زيد في المرة الثانية هو رؤية لصورة جديدة غير الأولى التي انعدمت إما بإغلاق العين أو بالالتفات عنه. وقوله (إن لا وجود لشيء في نفسه، بل بالإضافة) مثال آخر للتحير المسبب عن نطق الأكابر بأمور لا يقبلها المتحير، إذ يقول الحكيم إن الحق سبحانه هو الموجود في نفسه بنفسه وما سواه

متعلـق به ولا وجود له في نفسـه بنفسـه، فينكر العامي هذا بعـد أن يقصر نظره علـى أن زيـدًا غيـر متعلق بشـيء حسًـا وحسـب التوهـم، والحـال أن الحكيم نظره إلى العقل الذي يحلل الموجود الممكن الذي يتعلق بعلته حدوثًا وبقاءً.

الأمـر الثالث: أن يجـد المتحيّر تكافؤًا ما بين الأقيسـة النافية والمثبتة لشـيء مـا، فيجـد مثلًا أن القياس الذي قام على قدم العالم تـام وكذلك يجد في المقابل أن القيـاس الذي قام على حـدوث العالم تام أيضًا، فيقع في التحيّر في أنه لا يجد إمكان التسليم بحدوثه ولا بقدمه، وهذا يرجع لضعف قوة التمييز المنطقي البرهاني عنـده مضافًـا إلى ما تقدم مـن أن عدم إمكان إبطال رأي مـن الرأيين المتقابلين لا يلزمه إمكانهما معًا أو استحالتهما جميعًا.

النقطة الثانية: في الرد على أسباب التحيّر

قال الشـيخ (فالفيلسـوف يتدارك ما عرض لأمثال هـؤلاء من وجهين: أحدهما حـل مـا وقع فيه من الشـك، والثاني التنبيـه التام على أنه لا يمكـن أن يكون بين النقيضين واسطة.

أمـا حـل مـا وقع فيـه فـن ذلـك أن يعرّفـه أن الناس نـاس لا ملائكـة. ومع ذلـك فليـس يجب أن يكونوا متكافئـين في الإصابة، ولا يجـب إذا كان واحد أكثر صوابًـا في شيء مـن آخـر، أن لا يكـون الآخـر أكثر صوابًـا منـه في شيء آخر. وأن يعـرف أن أكثـر المتفلسـفين يتعلم المنطـق وليس يسـتعمله، بل يعـود آخر الأمر فيـه إلى القريحـة فيركبهـا ركـوب الراكض من غير كـف عنان أو جـذب خطام. وأن مـن الفضـلاء مـن يرمز أيضًـا برمـوز، ويقـول ألفاظًـا ظاهرة مستشـنعة أو خطـأ ولـه فيها غـرض خفي، بـل أكثر الحكمـاء، بل الأنبيـاء الذيـن لا يؤتون من

جهـة غلطًا أو سـهوًا هـذه وتيرتهم. فهـذا يزيل شـغل قلبه من جهة ما اسـتنكر من العلماء.)

▪ الشرح

إن الشـيخ يذكـر أن مـا ينبغـي أن يقوم بـه الفيلسـوف في الرد عـلى المتحير ورفـع تحيره من طرف الأسـباب الثلاثـة الآنفة، يتمثل أولًا في رفع الشـبهة وحلها ومـن ثم التنبيـه عـلى أصل المطلب أي اسـتحالة اجتمـاع النقيضين.

فأما بالنسـبة لرفع الشـبهات الآنفة، فإن ما ذكرته الشبهة الأولى من اختلاف الفلاسـفة، فلا ينبغـي توهم عصمة الحكماء، فالذي ابتنت عليه الشـبهة الأولى هـو لـزوم اختلاف الحكمـاء لكون مـا ينطقون بـه في نفس الأمر والواقع نسـبي ومختلـف في نفسـه ومتناقـض، والحـال أن في البـين تسـليمًا بعصمتهـم وأنهـم لا يخطئـون في البرهنة على ما يدّعون، وبعبـارة أخرى إن عصمة المنهج البرهاني لا يعـني عصمـة كل مـن ادعـى برهانًـا إذ قـد تعـرض شـبهة أو خطـأ للحكيم المسـتعمل لآلـة البرهان، فلا ينبغـي التوهـم أن اختلاف الحكمـاء هو اختلاف الواقـع ونفـس الأمر، بل الواقع واحد غير متناقـض والقضية محل الاختلاف هي إمـا ثابتة أو منتفية حسـب نفس الأمـر، ووقوع الاختلاف بين الحكماء كاشـف عـن خطـأ أحد الرأيين. هذا مضافًـا إلى أن العلماء يختلفـون في مرتبتهم العلمية فلا مسـاوقة بـين العالم والصـواب من جهة ولا مسـاوقة بين علـم كل من سمي عالمـًا بـل هناك من هـو أعلم من الآخـر، وهذا من الوضـوح بمكان.

ومـن الأمـور التي يذكرها الشـيخ في الـرد على المتحيـر مما يصلـح لدفع الأمر الثـاني الموجـب لتحيّـر المتحيّر، أن بعـض الحكماء يسـتخدم البيـان الترميزي

إمـا لغرض في نفسـه كأن لا يطّلع غيـر المتخصص على ما يفيـده حفظًا لها وله، وإمـا لأجـل تبسـيط المطالب فيلجـأ إلى تشـبيه المعقول بالمحسـوس، كما نجد ذلـك في النصـوص الدينيـة التي تحتـاج إلى تأويل كنسـبة اليـد والوجه للحق تعـالى، إلى غير ذلك من الأسـباب.

أما بالنسـبة للأمر الثالـث أعني ما يجده المتحير من تكافـؤ الأدلة فلا يرجح شـيئًا عـلى شيء بل يجوّز الشـيء ونقيضه، فجوابـه أن يقـال إن في نفس الأمر والواقـع أحـد الطرفين هو الحق والصدق وما سـواه باطل، فالتردد على مسـتوى الأقـوال وهيئـات الأقيسـة لا يصيّرهـا حقًا أو جائـزة جميعها، وهـذا يرجع إلى ما ذكرنـاه آنفًـا أن ضعـف القـدرة المنطقية على التمييـز بين الحـق والباطل لا يضر مـا في نفس الأمر.

▪ الأمر الثالث: في تكرار التنبيه على استحالة اجتماع النقيضين

قـال الشـيخ (ثم يعرفه فيقول: إنك إذا تكلمت فلا يخلـو إما أن تقصد بلفظك نحو شيء من الأشـياء بعينه، أو لا تقصد، فإن قال إذا تكلمت لم أفهم شـيئا، فقد خـرج هـذا من جملـة المسترشـدين المتحيريـن، وناقـض الحال في نفسـه، وليس الكلام معه هذا الضرب من الكلام.

وإن قال: إذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد.

فإن قال: إذا تكلمت فهمت به شـيئا بعينه، أو أشياء كثيرة محدودة. فعلى كل حال فقد جعل للفظ دلالة على أشياء بأعينها لا يدخل في تلك الدلالة غيرها.

فـإن كانت تلـك الكثرة تتفق في معـنى واحد فقد دل أيضًا عـلى معنى واحد، وإن لم يكـن كذلـك فالاسـم مشـترك، ويمكـن لا محالـة أن يفرد لـكل واحد من

تلك الجملة اسمًا، فهذا يسلمه من قام مقام المسترشدين المتحيرين. و إذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالإنسان مثلا فاللاإنسان، أعني ما هو مباين للإنسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه. فالذي يدل عليه اسم الإنسان لا يكون الذي يدل عليه اسم اللاإنسان، فإن كان الإنسان يدل على اللاإنسان، فيكون لا محالة الإنسان، و الحجر، و الزورق، و الفيل شيئا واحدًا، بل يدل على الأبيض، والأسود، والثقيل، والخفيف، وجميع ما هو خارج مما دل عليه اسم الإنسان. وكذلك حال المفهوم من الألفاظ هذه، فيلزم من هذا أن يكون كل شيء وأن يكون ولا شيء من الأشياء نفسه، وأن لا يكون للكلام مفهوم.

ثم لا يخلو إما أن يكون هذا حكم كل لفظ، وحكم كل مدلول عليه باللفظ، أو يكون بعض هذه الأشياء بهذه الصفة، وبعضها بخلافها. فإن كان هذا في كل شيء فقد عرض أن لا خطاب ولاكلام، بل لا شبهة ولا حجة أيضًا. و إن كان في بعض الأشياء قد تتميز الموجبة عن السالبة، وفي بعضها لا تتميز، فحيث تتميز يكون لا محالة ما يدل عليه الإنسان غير ما يدل عليه باللاإنسان، وحيث لا يتميز مثلا كالأبيض واللاأبيض يكون مدلولهما واحدًا، فيكون كل شيء هو لا أبيض فهو أبيض، وكل شيء هو أبيض فهو لا أبيض، فالإنسان إذا كان له مفهوم متميز فإن كان أبيض فهو أيضًا لا أبيض الذي هو والأبيض واحد، واللاإنسان كذلك، فيعرض مرة أخرى أن يكون الإنسان واللاإنسان غير متميزين. فهذا وأمثاله قد يزيح علة المتحير المسترشد في أن يعرف أن الإيجاب والسلب لا يجتمعان، ولا يصدقان معًا.)

■ **الشرح**

بعد أن دفع الشيخ ما يظهر من المنكر والمتحير من أسباب ودوافع لمقالتهم حول إنكار أولى الأوائل، يختم كلامه في محاورتهم بالتنبيه على بداهتها، فيقول أن المتحير إذا تكلّم أي كلام، فما يستعمله من الألفاظ إما أن يقصد بها معنى معيّنًا أو لا يقصد كذلك، وعلى الثاني فلا يكون من المتحيرين الذين يشكون فيما هو الصواب، وبذلك يخرج عن أدب الحوار والمناظرة، إذ محل الكلام أنه يفهم أنه شاكّ وأنه يعبّر عمّا في نفسه من شكّ وتحيّر.

وأما لو أقرّ بأنه يقصد ويفهم ما يفصح عنه، فإذا قال مثلًا لفظ «إنسان» فلا بد أنه يريد ما يدل به قوله على معانٍ، وعندئذ إما أن يدل اللفظ على معنى واحد أو يدل على معانٍ كثيرة، والثاني هو اللفظ المشترك، ولا بد أن يكون المراد عند التلفظ به أحد هذه المعاني الموضوعة له، كما أن لفظ (العين) يدل على معان كثيرة حسب الوضع وأما حسب الاستعمال مع القرينة فإما أن يراد به العين الجارية أو الدامعة وغير ذلك، وهذا ما أراده بقوله (و إن لم يكن كذلك فالاسم مشترك، و يمكن لا محالة أن يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسمًا).

وعندئذ لو قال لفظ (إنسان) وأراد به الدلالة على معنى واحد، فلا يكون عندئذ دالًا على (اللاإنسان) ويتم المطلوب من أن النقيضين لا يجتمعان وأن لفظ واحد لا يجتمع فيه معنيان متناقضان ولا يدل على الشيء ونقيضه، وأما لو قال أن معنى اللاإنسان يفهم كذلك كما يفهم معنى الإنسان من لفظ (الإنسان) فههنا يلزمه إمكان أن يدل على معنى كل شيء من الحجر والشجر إلى غير ذلك من الأمور التي تندرج تحت اللاإنسان، وهو خلاف الفرض من

أن لفظ الإنسـان يدل على شيء واحد كما تقدّم، هذا مضافًا إلى أنه لو دل على أشـياء كثيـرة فلا يسـتقيم الفهم مـن اللفظ شـيئًا، فلـن يُفهم عندئـذ من لفظ (الإنسـان) شيئًا.

ثم إذا تبـيّن هـذا النقض في خصوص لفظ (الإنسـان) أو أي لفظ آخر ينطقه المتحيّـر، فإمـا أن تكـون كل الألفاظ كذلك أي يلزمه فيمـا لو دلت على نقائض معانيهـا شمولها لـكل المعاني أو تكـون بعضها كذلك أعني التمايـز يكون لبعض الألفـاظ دون بعـض آخر، ولا فرق في مـن حيث اطّراد المحذور بين القسـمين، فلـو كانـت الألفاظ الـتي لا تتمايز هـي بعض الألفـاظ، فهو يـؤول إلى اللاتمايز المطلـق، بيان ذلك: إن تمايز الأشـياء باتصافها، فلو كانـت الصفات التي يتصف بهـا المتمايـزان غيـر متمايـزة يلـزم منـه عدم تمايـز الموصوفـين المفـروض أنهما متمايزين، فلو قلنا إن (الإنسـان) متمايز عن (اللاإنسـان) بوصف معيّن فليكن (أ)، عندئـذ ننقـل الكلام إلى تمايز (أ) عن (لا أ)، فـإن كانا غير متمايزين فيلزمه كـون (إنسـان) و (لا إنسـان) غيـر متمايزيـن أيضًا لعـدم الفرق بين مـا فُرض كونـه مميـزًا لهمـا، وإن كانـا متمايزيـن فيعـود البحث رأسًـا عن مـلاك تمايزهما وهلـمّ جرًا، حتى يعود الأمـر إلى حصول التمايز المطلق بين الأشـياء ومتقابلاتها طـرًا، أو عـدم التمايـز المطلـق، ولا معنى لفـرض التمايز في بعـض المتناقضات دون البعـض الآخر.

▪ تنبيه: على أن النقيضين لا يرتفعان، وأن المتعنّت لا ينفعه الحوار

قـال الشـيخ (وكذلـك أيضًـا قد تبـين له أنهمـا لا يرتفعـان ولا يكذبـان معًا، فإنـه إذا كذبـا معًا في شيء، كان ذلك الشـيء ليس بإنسـان مثـلًا، وليس أيضا

بلا إنسان. فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو اللاإنسان وسالبه الذي هو لا لا إنسان، وقد نبه على بطلانه. فهذه الأشياء وما يشبهها مما لا يحتاج أن نطول فيه، وبحلّ الشبه المتقابلة من قياسات المتحير يمكننا أن نهديه

وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار، إذ النار واللانار واحد، وأن يؤلم ضربًا، إذ الوجع واللاوجع واحد، وأن يمنع الطعام والشراب، إذ الأكل والشرب وتركهما واحد).

▪ الشرح

يشرع الشيخ بعد أن بيّن كل ما ينبغي أن يقال في تنقيح قضية أولى الأوائل، بالتنبيه على أن النقيضين لا يرتفعان أيضًا، وذلك لأن ارتفاعهما يؤدي إلى اجتماعهما، ومن هنا قيل إن امتناع اجتماع النقيضين متقدم بالذات على امتناع ارتفاعهما، ببيان أن (أ) نقيض (لا أ)، فلو أشرنا إلى أي شيء، فهو لا يمكن أن يكون (أ) و (لا أ) في الوقت عينه، لما تقدم من استحالة اجتماع النقيضين، ثم لو فرضنا ارتفاع النقيضين، أي كون هذا الذي أشرنا إليه لا هو (أ) ولا هو (لا أ)، فعدم صدق (أ) عليه يعني صدق (لا أ)، وعدم صدق (لا أ) عليه يساوق صدق (أ) عليه، فيكون هو (أ) و (لا أ)، فيكون عدم صدق النقيضين ـ أي ارتفاعهما ـ يساوق صدقهما معًا عليه وهو معنى اجتماعهما الذي سبق وتبيّن امتناعه.

وقوله (وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار، إذ النار واللانار واحد)، فشروع ببيان أن حال المتعنّت بعد هذا الكلام لا يصلح بالحوار فلا بد من إلجائه إلى التصديق بأولى الأوائل عمليًا، فبعد أن ثبت أنه صاحب حس

وشـهوة، لا بـد أن يُلـزم بما أنكر مـن أن النقيضـان يجتمعان، فيحرم مـن الطعام والشـراب ويقـال لـه التـزم بأن عـدم الجـوع والجوع واحـد إلى غيـر ذلك من وسـائل التنبيـه العمـلي الذي هو نـوع من تربيـة وتأديب.

■ **خاتمة**

قال الشـيخ (فهذا المبدأ الذي ذببنا عنه من يكذبه، هو أول مبادئ البراهين، وعـلى الفيلسـوف الأول أن يـذب عنـه. ومبـادئ البراهـين تنفـع في البراهـين. والبراهـين تنفـع في معرفـة الأعـراض الذاتيـة لموضوعاتهـا. لكـن معرفـة جوهـر الموضوعـات الـذي كان فيمـا سـلف يعرف بالحـد فقط، فمـا يلزم الفيلسـوف هاهنا أن يحصله، فيكون لهذا العلم الواحد أن يتكلم في الأمرين جميعًا.

لكـن قـد يتشـكك عـلى هـذا أنـه إن تكلـم فيهـا، عـلى سـبيل التحديـد والتصـور، فهـو ذلك الـذي يتكلم فيـه صاحب العلـم الجـزئي، و إن تكلم فيها في التصديـق صـار الـكلام فيهـا برهانيًا.

فنقـول: إن هـذه الـتي كانت موضوعـات في علـوم أخرى تصير عـوارض في هـذا العلم، لأنهـا أحوال تعرض للموجود، وأقسـام لـه، فيكون مـا لا يبرهن عليه في علم آخـر، يبرهن عليـه هاهنا.

وأيضـا إذا لم يلتفـت إلى علم آخر وقسـم موضوع هـذا العلم نفسـه إلى جوهر وعـوارض تكـون خاصة لـه، فيكون ذلـك الجوهر الـذي هو موضوع لعلـم ما أو الجوهـر مطلقًا، ليـس موضوع هذا العلم، بل قسـمًا من موضوعـه، فيكون ذلك بنحـو مـا عارضًـا لطبيعـة موضوعـه، الذي هـو الموجـود، إن صار ذلـك الجوهر دون شيء آخـر لطبيعـة الموجـود أن تقارنـه أو يكـون هـو. فـإن الموجـود طبيعة

يصح حملها على كل شيء، كان ذلك الجوهر أو غيره. فإنه ليس لأنه موجود هو جوهر، أو جوهر ما، وموضوع ما، على ما فهمت، قبل هذا، فيما سلف.

و مع هذا كله فليس البحث عن مبادئ التصور والحد حدًا ولا تصورًا، ولا البحث عن مبادئ البرهان برهانًا، حتى يصير البحثان المتخالفان بحثًا واحدًا.

▪ الشرح

يختم الشيخ الكلام ههنا بذكر الحكمة الكامنة وراء الذب والتنبيه الطويل الذي تقدم حول أولى الأوائل، وذلك لأن استحالة اجتماع النقيضين هي القضية الأولى التي يستند إليها كل البراهين، وقد أشرنا آنفًا إلى أن كل البراهين تنتهي إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين إما بالقوة أو بالفعل، فلا بد من تنقيح حجية البرهان وكونه مؤديًا إلى المعرفة بشكل مطلق ومطابق للواقع قبل استعماله في الكشف وإثبات العوارض الذاتية لموضوع الحكمة الإلهية.

وقوله (وعلى الفيلسوف الأول أن يذب عنه) يقصد بالفيلسوف الأول الإلهي، وإنما كان عليه الذب عن أولى الأوائل لا غيره من الطبيعيين والرياضيين وغيرهم، لأن الفلسفة الإلهية هي التي تسبق بقية العلوم من حيث كون موضوعها قبل كل موضوعات العلوم، وأن بقية الهليات البسيطة للعلوم إنما تثبت بتوسّط الحكمة الإلهية، لذا كان تنقيح مبدأ المبادئ بيد الحكيم الإلهي دون غيره ممن تتوقف أصل موضوعات علومهم على ما ينقحه الإلهي.

وقوله (ومبادئ البراهين تنفع في البراهين) قد يستشكل فيه من أن البرهان قول مؤلف من المقدمات وما تنتجه، فيدخل في حقيقة البرهان مبادئه، فلا يقال إن المبادئ تنفع في البرهان، إذ البرهان هو مبادئ البرهان

المرتبـة ترتيبًـا منتجًا، وجوابـه أن المراد مـن المبادئ ههنا المبادئ بشـرط لا عن انضمامهـا إلى بعضهـا وتركيب البرهان منهـا، فهي قبل التركيب مسـتقلّات ومع التركيـب والانضمـام عين البرهـان، والمقصـود النظـر الأول دون الثاني.

ثم إن الشـيخ فـرّع عـلى كـون البرهـان هو الـذي يتكفـل إثبـات الأعراض الذاتيـة للموضوع، أن على الفيلسـوف بيـان حقيقة موضوعـات العلوم الأخرى ويثبـت أحكامها من حيـث هي موجودة، أو فقل عليه بيـان التصور والتصديق للموضوعـات مـن حيث هـي موجـودة، فيبيّن حدّ الجسـم مثـلًا وكونـه مركبًا مـن مـادة وصـورة إلى غيـر ذلـك، وقوله (الـذي كان فيما سـلف يعـرف بالحد فقـط) يقصـد به أن الموضوعات كانت تعرف بشـرح الإسـم قبل ثبـوت هلياتها البسـيطة، وأمـا إذا ثبت وجودها في الحكمة الإلهية فتصورهـا يكون تصورًا حديًا كمـا مـرذ في مباحـث المنطق. نعم، قـد يستشـكل في المقام من أنـه لا يمكن أن يقـال إن العلم الإلهـي معنيٌ ببيان حد الأشـياء وأحكامها وذلـك لأمرين، أولهما أن الفلسـفة لـو بيّنـت حد الجسـم الطبيعـي مثلًا فلـن يكون هناك فـرق بينها وبـين الطبيعيات عندئـذ فينقلب العلم الإلهي الكلي جزئيًـا، وثانيهما أنه إن كان أمـر الإلهي أنه يثبت وجود الأشـياء، فهذا إثبات لموضوعهـا بالبرهان، إذ قد تبيّن سـابقًا أن موضوع الحكمة الإلهية هو الموجود المطلق، فكون الحكمة الإلهية تثبت وجـودات الأشـياء يعـني أنها تجعـل موضوعها أحد مسـائلها، وقد مـرّ أن العلم لا يثبت موضوعاته وإنما يثبت العوارض الذاتية له.

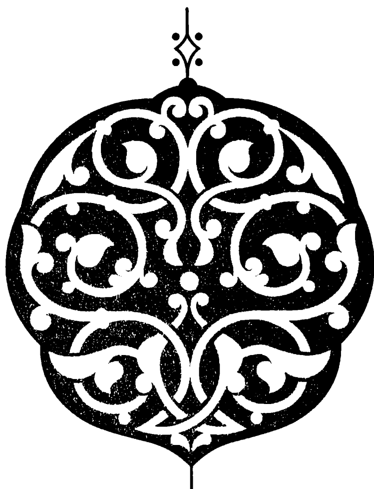
والشـيخ في معـرض الإجابة على هذا الإشـكال، يذكر ثلاثـة أجوبة، يختص الجوابـان الأولان بالأمر الثاني من الإشـكال، والجواب الثالـث ناظر للأمر الأول:

الأول، أن موضوعـات العلـوم الجزئيـة هي عـوارض ذاتية لموضوع الفلسـفة

الإلهيـة، فالجسـم والعدد وغيرهمـا من الموضوعـات تعرض الموجـود من حيث هـو موجود عرَضًا ذاتيًا، فالفلسـفة عندئـذ إذا أثبتت الموضوعـات الجزئية فهي لا تثبـت موضوعها وإنما تثبت موضوعات العلوم الأخرى التي هي عوارض ذاتية للموجـود مـن حيث هـو موجود ـ أي موضوعهـا ـ ، أما موضـوع الحكمة الإلهية وهـو الموجود مـن حيث هو موجود فلا تثبته الفلسـفة وإنما يؤخـذ قبل البحث مسلّمًا لكونه بديهي الثبوت.

الثـاني، لو غضضنا النظـر عن العلوم الأخرى وقصرناه على الفلسـفة الإلهية، لوجدنا أن موضوعات مسائله والعوارض الذاتية هي عوارض للموجود من حيث هـو موجـود، فعند البحث عن كون الجسـم معلولًا مثلًا، فليس الجسـم موضوع الفلسـفة الأولى وإن كان موضوعًا للمسـألة الفلسفية، وإنما هو والمحمول كلاهما عوارض ذاتية للموجود المطلق.

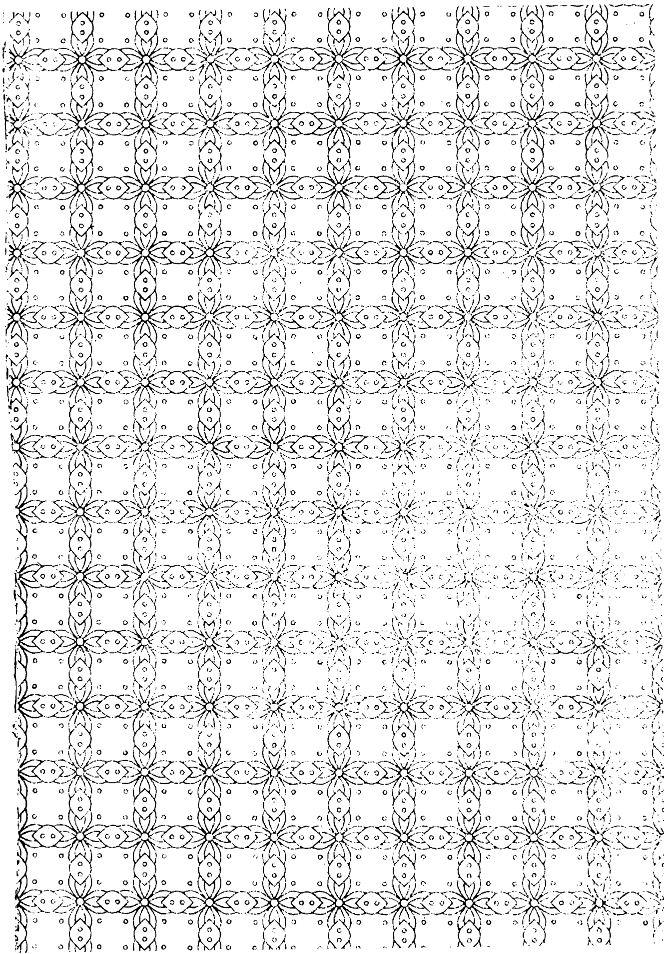
الثالث، إن الحكمة الإلهية تفترق عن بقية العلوم كالطبيعيات مثلًا، من حيث إن الفلسـفة الأولى عندما تبحث عن تحديد الجسـم لا تريد تحديده وإنما إثبات مبـادئ الحـد، ومبادئ الشـيء غيره، فما تقوم به الفلسـفة الأولى هـي إثبات أن الجسـم مركب من مادة وصورة وهذه هي مبادئ حدّ الجسـم لا حدّه حتى يقال إنـه لا فرق بـين العلمين من حيث تحديد الموضوع، هـذا مضافًا إلى أن الإلهيات لا تبحـث عن عين مسـائل الطبيعيـات وإنما تثبـت مبادئ البراهـين الطبيعية، وإن شـئت قلـت إن الإلهيـات تبحث عـن مبادئ تصـور موضـوع الطبيعيات وسـائر العلوم وعن مبادئ براهينها كذلك، وهذا السـنخ من البحث غير البحث عن نفس الحد والأحكام الطبيعية وغيرها من مسائل العلوم.

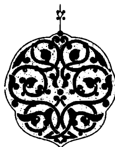


المقالة الثانية

وفيها أربعة فصول:







[الفصل الأول] (ا)
فصل في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلي

القسم الأول: انحصار البحث الفلسفي في المحمولات التي هي بالذات

قال الشيخ (فنقول: إن الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنسانًا، وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض. والأمور التي بالعرض لا تحد. فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود، والوجود الذي بالذات).

■ **الشرح**

يشرع الشيخ في هذه المقالة جريًا على الترتيب الذي جرى عليه المعلم الأول بالبحث حول المقولات العشر الجوهرية والعرضية، فأرسطو طاليس بعد أن أقام بحثه حول الوجود وموضوع الحكمة شرع بالبحث حول المقولات، وهنا تجدر الإشارة إلى أن بحث الإمكان والوجوب الذي قدّمه الشيخ الرئيس

في المقالة الأولى غير موجود في فلسفة المعلم الأول وقد أشرنا إلى ذلك في المقالة الأولى.

ثم إن الفصل الأول يتخصص بالبحث حول الجوهر، ويقدم الشيخ مقدمة ههنا حاصلها أن البحث الفلسفي يبحث عن عوارض الموجود من حيث هو موجود كما تقدم، وهي المحمولات الذاتية التي ترجع حقيقتها إلى كونها موجودة لشيء لا في نفسها دون موضوع تحمل عليه، ومن هنا يفتتح البحث حول المقولات والتي هي المحمولات التي تنقسم إلى ما بالذات وما بالعرض، وبعبارة أخرى، قد ثبت في صناعة البرهان أن الحمل ببعض الاعتبارات ينقسم إلى قسمين، الأول هو الحمل بالذات والثاني هو الحمل بالعرض، وما هو بالذات يصدق فقط على المحمولات الإيساغوجية أي الذاتيات بمعنى الجنس والنوع والفصل، وما سواه حمل بالعرض أو فقل الموجود بالعرض لموضوعه.

إذا تبيّن ذلك، يظهر أن ما يكون محمولًا على شيء بالعرض، هو موجود بالعرض لموضوعه لا بالذات، ومعنى كونه موجودًا كذلك أنه لا نفسية له أو فقل ليس له الوجود في نفسه، بل وجوده لموضوعه على نحو حرفي، فقولنا الإنسان أبيض، يرجع في الحقيقة إلى قولنا الإنسان إنسان من حيث هو معروض للبياض، فليس المحمول موجودًا في نفسه بل بعرض موضوعه، وعليه يظهر أنه لا شأن للحكيم بالبحث عن الموجود بالعرض - أي المحمول كذلك - هذا مضافًا إلى أن المحمولات العرضية لا تتناهى، فقد يحمل على موضوع ما أمورٌ بالعرض بما لا يتوقف عن حد، كقولك (زيد قائم) و (زيد أبيض) وما يشبهه من حيث تعدد النسبة والأحكام العرضية، وهذا هو مراده من قوله (والأمور التي بالعرض لا تحد).

وعليه ينحصر البحث الفلسفي بالمحمولات الذاتية التي يكون موضوعها مصداقًا بالذات لها، وهي عندئذ أعم من المحمولات الجوهرية والعرضية، والأول كالبحث عن الصورة والمادة والجسم وغيرها التي هي محمولات ذاتية لموضوعاتها بمعنى المقوّم، والثاني كالبحث عن الكم الذي هو محمول ذاتي للعدد مثلًا والبحث عن الكيف الذي هو محمول ذاتي للون وهكذا.

القسم الثاني: إثبات وجود الجوهر وأنه أقدم من العرض

قال الشيخ (فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، وذلك لأن الموجود على قسمين: أحدهما، الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه، وجودًا لا كوجود جزء منه، من غير أن تصح مفارقته لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع، والثاني، الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة، وهو الجوهر.

وإن كان ما أشير إليه في القسم الأول موجودًا في موضوع، فذلك الموضوع لا يخلو أيضًا من أحد هذين الوصفين، فإن كان الموضوع جوهرًا فقوام العرض في الجوهر، وإن لم يكن جوهرًا كان أيضًا في موضوع ورجع البحث إلى الابتداء، واستحال ذهاب ذلك إلى غير نهاية، كما سنبين في مثل هذا المعنى خاصة. فيكون لا محالة آخره فيما ليس في موضوع، فيكون في جوهر، فيكون الجوهر مقوم العرض موجودًا، وغير متقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود).

- **الشرح**

يشرع الشيخ ههنا بإثبات وجود الجوهر أولًا وأنه أقدم من العرض ثانيًا، وحاصل الكلام في الأمر الأول أن القسمة العقلية تقتضي أن يكون الموجود إما

في موضـوع أو لا في موضـوع، والموضوع هو الشـيء المتحصل القوام والنوعية في نفسـه والـذي لا يكـون العرض جـزءًا منه ولا تصـح مفارقته، فههنـا ثلاثة قيود في تعريـف العـرض، الأول هو كون موضوعه محلًا مسـتغنيًا والثاني كون العرض لا كجـزء من الموضـوع، والثالث عدم مفارقـة العرض للموضوع.

أمـا القيد الأول، فإن المقصود من الموضوع في القسـمة المحل المسـتغني عن الحـالّ، إذ قـد يكون المحل غير مسـتغنٍ عمّا يحـل فيه كما في المـادة التي تحل فيهـا الصـورة وليـس الحال الـذي هو الصـورة بعرض، بـل كلاهمـا ـ أي المادة والصـورة ـ مـن الجواهر، وإنما خرجـت الصورة عن الأعراض لكـون محلّها ليس بموضـوع عـلى الاصطلاح والتحقيق، وبعبـارة جامعة، إن الموضـوع الذي يكون للعـرض هـو خصوص المحـل الذي لا يفتقـر في تحصّله وقوامـه إلى ما يحلّ فيه وهـذا بخـلاف الصورة والمـادة على ما بـيّن في محله من الطبيعيات وسـيأتي.

وأمـا القيـد الثاني، فالعرض ليـس جزءًا من الموضوع وبذلـك يخرج ما يكون جـزءًا مـن الجوهر كالجسـم المركب مـن الصورة والمـادة وكلاهما جوهـران وهما جزآ الجسـم، بخـلاف البياض مثلًا الـذي ليس جزءًا من الجسـم.

وأمـا القيـد الثالـث، فحاصله أنـه لا تصح مفارقـة العرض للموضـوع لكون حقيقتـه أنـه موجود فيه وإلا لو صحّت مفارقته لأمكـن وجوده بلا موضوع، هذا خلـف، ولذا فـإن وجود العرض في نفسـه عين وجوده لغيره، وبهـذا القيد يُخرج الزمـان والمـكان اللذان لا يكون الحـال فيهما غير مفارق لهمـا، إذ كون زيد مثلًا في مكان ما لا يمنع من إمكان مفارقته وكذلك بالنسبة إلى الزمان الخاص.

إذا تبـيّن مـا تقـدم، يتضح كـون الاحتيـاج للموضـوع بالنسـبة للعرض من لـوازم ماهيتـه لا وجـوده الخارجـي فقـط أو الذهـني فقط، بـل هي مـن اللوازم

للوجودين التي لا تنفك عنه في أي موطن كان، وهذا هو معنى كون العرض وجوده في نفسه عين وجوده لغيره في أي ظرف من ظروف التحقق، وإلا لكان مستغنيًا عن الموضوع فلا يعود عرضًا كما هي حقيقته.

ثم إن العرض الموجود في موضوع، إما أن يكون موضوعه موجودًا كذلك في موضوع وإما أن لا يكون موجودًا في موضوع، والثاني هو الموضوع الجوهري، والأول هو الموضوع العرضي الذي لا بد أن ينتهي إلى موضوع جوهري وإلا لزم التسلسل كما هو واضح، أو يلزم جوهرية الأعراض لكونها ـ مع عدم ثبوت الجوهر على الفرض ـ هي الموضوعات المستغنية للأعراض الحالة فيها وهذا خلف، فيثبت بذلك الأمر الأول أعني ضرورة وجود الجوهر.

وقوله (كما سنبين في مثل هذا المعنى خاصة) إشارة منه إلى أنه سيظهر في مباحث العلة والمعلول أن استحالة التسلسل تشمل العلل القابلة كما تشمل العلل الفاعلة.

وبنفس هذا الدليل يثبت الأمر الثاني أعني تقدم الجوهر على العرض، وهو تقدّم بالطبع الذي يشمل تقدم جزء العلة على المعلول، وذلك لكون الجوهر جزء علة العرض إذ العرض حتى يتحقق له وجود لا بد وأن تجتمع أمور منها الجوهر الذي هو موضوعه.

القسم الثالث: إمكان قيام العرض بالعرض

قال الشيخ (وأما أنه هل يكون عرض في عرض، فليس بمستنكر، فإن السرعة في الحركة، والاستقامة في الخط، والشكل المسطح في البسيط، وأيضًا فإن الأعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة، وهذه، كما سنبين لك، كلها أعراض.

والعـرض وإن كان في عـرض فهما جميعًا معًا في موضـوع، والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهمـا جميعًا، وهو قائم بنفسـه».

■ **الشرح**

هـذا شـروع في بيـان أن العرض قد يقوم بعـرض غيره مادام الأمـر في النهاية سـيؤول إلى موضـوع جوهـري غير قـائم في موضوع، وهـذا نظير كـون ممكن ما علة لممكن آخر وتنتهي بالآخير سلسـلة الممكنات إلى الواجب بالذات، وأطلق الشـيخ ههنا هذه الدعوى إطلاق المسـلمات مستشهدًا عليها بأمثلة، وذلك لأنه أراد أن يرفـع اسـتبعاد واسـتنكار كون العرض قائمًا في عـرض، ومن جملة الأمثلة الـتي ذكرهـا كون السـرعة والتي هي مـن الأعراض قائمة في موضـوع عرضي هي الحركـة، وكذلك الاسـتقامة في الخط، وكالوحدة والكثرة الـتي تعرض على بعض الأعراض، إلى غير ذلك.

نعـم، يرد ههنا على ما أفاده الشـيخ إشـكالًا ذكره صـدر المتألهين، حيث قال مـا لفظـه «واعلم أن لنـا في عرضيته هذه الأشـياء نظر فالعرض كمـا علم ليس المـراد بـه مجرد الصفة بل صفة يسـتغني الموصوف في تقومه نوعًـا عنه فالفصول المنوعة ليسـت أعراضًا لأجناسـها المفتقـرة إليها في وجودها النوعـي ولا لأنواعها المفتقـرة إليهـا في مهيتها ومـن هذا القبيل السـرعة والبـطء للحركة والاسـتقامة والاسـتدارة للخط وكذا الإشـكال للسـطح فإن الحركة التي لا حد لها من السرعة والبـطء مسـتحيل الوجـود وغيـر متصـورة إلا في ظـرف التحليل العقـلي و كذا الخـط المجـرد من الاسـتقامة»[1]، وحاصـل ما أفاده في هـذه العبـارة أن الأمثلة

---

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين

التي استشهد بها الشيخ ليس من قبيل الأعراض في الأعراض بل من قبيل الفصول المنوّعة للأجناس، فالخط المستقيم والخط المنحني مثلًا نوعان لجنس الخط، إذ انتفاء الاستقامة والانحناء تنفي تحصّل الخط في الخارج، فلا يكون أمر الاستقامة والانحناء كأمر الأعراض التي يكون محلها مستغنيًا عنها أو فقل إن الخط طبيعة جنسية مبهمة تتحصل بالفصل الذي هو الاستقامة أو الانحناء فليس مثالًا لقيام العرض في العرض وهكذا في بقية الأمثلة.

أقول: هذا الإشكال وإن تم إلا أنه لا يدفع أصل الدعوى وإنما يشكك في الأمثلة التي استشهد بها الشيخ، ومن الأمثلة التي قد تطرح البياض للسطح فكلاهما من الأعراض وليس البياض منوّعًا للسطح.

القسم الرابع: دفع ما أورده بعض المتكلمين من نسبية العرض والجوهر

قال الشيخ (ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة أن يكون شيء من الأشياء جوهرًا وعرضًا معًا بالقياس إلى شيئين، فيقول: إن الحرارة عرض في غير جسم النار، لكنها في جملة النار ليست بعرض لأنها موجودة فيه كجزء، وأيضًا ليس يجوز رفعها عن النار، والنار تبقى، فإذن وجودها في النار ليس وجود العرض فيها، فإذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض، فوجودها فيها وجود الجوهر. وهذا غلط كبير، وقد أشبعنا القول فيه في أوائل المنطق[1]، وإن لم يكن ذلك موضعه، فإنهم إنما غلطوا فيه هناك.

بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران - ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٤٤.

(١) المقالة الأولى من الفن الثاني

فنقـول: قـد علـم، فيما سـلف، أن بين المحـل والموضـوع فرقًـا، وأن الموضوع يعـني بـه ما صار بنفسـه و نوعيتـه قائمًـا، ثم صار سـببًا لأن يقوم بـه شيء فيه ليـس كجزء منـه. وأن المحل كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشـيء بحال ما، فلا يبعـد أن يكـون شيء موجودًا في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسـه نوعًا قائمًـا كاملًا بالفعل، بل إنما تحصل قوامه مـن ذلك الذي حله وحده، أو مع شيء آخر، أو أشـياء أخرى اجتمعت، فصيرت ذلك الشـيء موجودًا بالفعل، أو صيرته نوعًا بعينه. وهذا الذي يحل هذا المحل يكون لا محالة موجودًا لا في موضوع.

وذلـك لأنه ليس يصلـح أن يقال: إنه في شيء، إلا في الجملـة، أو في المحل، وهو في الجملـة كجـزء، وكان الموضـوع مـا يكون فيه الشـيء، وليس كجـزء منه، وهو في المحل ليس كشـيء حصـل في شيء، ذلك الشـيء قائم بالفعـل نوعًا، ثم يقيم الحـال فيـه، بل هـذا المحل جعلنـاه إنما يتقـوم بالفعل بتقـويم ما حلـه، وجعلناه إنمـا يتم له بـه نوعيته إذا كانـت نوعيته إنما تحصـل أو تصير له نوعيـة باجتماع أشـياء جملتهـا يكون ذلـك النوع. فبين أن بعـض ما في المحل ليـس في موضوع. وأمـا إثبات هذا الشـيء الذي هو في محل دون موضوع، فذلـك علينا إلى قريب.

و إذا أثبتنـاه، فهـو الشـيء الـذي يخصه في مثل هـذا الموضع باسـم الصورة، و إن كنـا قد نقـول لغيره أيضًا صورة باشـتراك الاسـم.

و إذا كان الموجود لا في موضوع هو المسـمى جوهـرًا، فالصورة أيضًا جوهر. فأما المحـل الـذي لا يكون في محل آخر فلا يكـون في موضوع لا محالـة، لأن كل موجود في موضـوع فهو موجود في محـل و لا ينعكس. فالمحل الحقيقي أيضًـا جوهر، وهذا المجتمع أيضًا جوهر.)

▪ **الشرح**

يدفع الشيخ ههنا شبهة فاسدة جدًا، وحاصلها أن الجوهر والعرض أمران نسبيان قياسيان، بحيث يمكن لجوهر أن يكون باعتبار ما عرضًا والعكس بالعكس، نظير العلية والمعلولية بحيث يقال إن (أ) علة لـ(ب) ومعلول لـ(ج)، ونظير الكليات الخمسة حيث يقال إن الحيوان جنس للإنسان ونوع للجسم.

والجواب أن الجوهر والعرض أمران أصيلان متأصلان في الأعيان لا بالقياس، فلا يمكن أن يكون شيء واحدٌ عرضًا وجوهرًا ولو من جهتين للزومه اجتماع النقيضين، إذ لو فرض أن شيئًا جوهر في نفسه فمعناه عدم كونه قائمًا في موضوع بخلاف ما لو قيل هو عرض لكان قائمًا في موضوع، وبعبارة أخرى إن الجوهرية والعرضية أوصاف لنفس الشيء في ذاته لا بالقياس إلى أي شيء آخر حتى يختلف الاتصاف بهما بحسب النسبة والقياس، ومنشأ الشبهة اعتبارهما ليسا كذلك والنظر إليهما باعتبارهما أوصافًا لأشياء أخرى تختلف بالاعتبار، ولو دقق النظر لبان أن الجوهرية والعرضية هي أوصاف نفس الشيء في ذاته، والشبهة نظير قولك إن الأربعة بالنسبة إلى شيء هي خمسة وبالنسبة إلى شيء آخر هي أربعة وهو واضح الفساد.

ثم إن من أورد هذه الشبهة فقد طرحوها في ثلاثة موارد نقضوا بها على الفلاسفة:

المورد الأول، حيث ذكر الحكماء أن فصول الجواهر جواهر، فذكر صاحب الشبهة أن فصول الجواهر من الكيفيات وبالتالي هي من الأعراض، ولكنها مقوّمة للنوع وقد بان في محله أن مقوّم الجوهر جوهر، فالناطق مثلًا ـ على ما توهموه ـ عرض وجوهر في آن، إذ هو كيف لكونه فصلًا وجوهر لكونه مقوّمًا للجوهر.

المـورد الثـاني، الصـورة ـ على ما توهمـوه ـ حيث إنها عـرض لكونها حالة في المـادة وكذلك هي جوهـر لكونها جـزءًا مقوّمًا للجوهر.

المورد الثالث، الحرارة حيث إنها عرض من أعراض الجسم غير الناري كالتراب، وفي آن واحد مقوّمة للنار من جهة أخرى ومقوّم الجوهر جوهر.

والجواب على هذه الموارد ببيان أنها ناشئة من عدم التدقيق في معنى العرض والجوهـر، ونتيجة الخلط بـين الجوهر والجوهري وبين العـرض والعرضي، وذلك أن الجوهري يقصد به الذاتي والعرضي ما ليس كذلك في باب الكليات الخمسـة فهـي مـن المفاهيم الثانوية المنطقيـة، بخلاف الجوهر والعـرض التي هي ماهيات على ما تقدم بيانه.

وعليه فالشيء قد يكون جوهرًا عرضيًا ـ لا عرضًا ـ كحمل الأب على زيد، حيث إن الأب وصـف عرضي وإن كان جوهرًا، وقد يكـون عرضًا جوهريًا ـ لا جوهرًا ـ كاللون الذي هو عرض للجسم وإن كان جوهريًا أي ذاتيًا بالنسبة للبياض.

فأما المورد الأول من موارد نقضهم فيقال إن الفصل مفهوم بسيط لا هو جوهر ولا عـرض، فلا هـو جنس عـال من المقـولات ولا هو مؤلف مـن جنس وفصل وهذا ما تم تنقيحه في مباحث المنطق، فهو جوهري وليس عرضًا ولا جوهرًا.

وأمـا بالنسـبة للمورد الثاني، فقـد تقدم بيان أن الصورة ليسـت عرضًا للمادة لكـون المـادة محـلًا غير مسـتغن عنهـا وقد تقـدم أن العـرض ما يقـوم بموضوع مستغن، أو فقل إن الموضوع متقوّم بنفسه ويقوّم الحال فيه، بخلاف المحل الذي ليس بموضوع فهو الذي لا يكون متحصلًا بذاته.

وهـذا بخـلاف الإشـراقيين الذين ذكـروا أن كل محـل هو موضوع ممـا ألجأهم للقـول بكـون الصور أعراضًا، وهو مـن الغرائب إذ لا يمكن للحـال المقوّم للمحل

كما في الصورة للمادة أن يكون متقوّمًا بالمحل أيضًا كما في الأعراض، فالصورة مقوّمة للمادة التي هي محلها وفرضها عرضًا يعني أنها متقومة الوجود بالمادة، فصارت مقومة ومتقومة لنفس الشيء وهو واضح البطلان.

وقوله (ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعًا قائمًا كاملًا بالفعل) بيان أن الحال الذي هو جوهر قد يكون على أنحاء ثلاثة، الأول أن يكون بنفسه مقوّمًا لمحله كما في الصورة النوعية المقوّمة للجسم المطلق، أو يكون مع شيء آخر مقوم لمحله كما في الصورة الجسمية التي تكون مع الصورة النوعية مقوّمة للهيولى، أو يكون مع أشياء أخرى مقوّمًا للمحل كالمركبات حيث يقال إن الصورة الجسمية مع الصورة النباتية والحيوانية والناطقية مقوّمة للهيولى في الإنسان، وصفوة الكلام أن في جميع الموارد التي يتوهم كون الجوهر فيها عرضًا في هذا المورد خروج عن محل الكلام على ما تقدم في تعريف العرض الذي سبق وذكرنا فيه أنه ـ أي العرض ـ لا يكون كالجزء لمحله بخلاف الصورة التي هي كذلك للجسم.

وأما بالنسبة للمورد الثالث، فيقال إن الحرارة عرض وليست بمقوّمة للنار حتى تكون جوهرًا، بل على التحقيق إن ما هو مقوّم للنار مبدء الحرارة وهو جوهر عندئذ لأن مقوم الجوهر جوهر، نعم، الحرارة جوهرية للحار بمعنى أنه ذاتي، وهذا غير كونها جوهرًا.

تنبيه: حول مسألة الحال والمحل وأنحاء المقارنة

يوجد ثلاثة أنحاء من المقارنة:

١ـ مقارنة إضافية: وذلك من قبيل مقارنة المكين للمكان، حيث إن المكان من حيث الاطلاق العرفي محل والمكين حالٌ فيه، ولكن المقارنة

هـذه ترجـع إلى أن كلًا مـن المتقارنـين موجودين متباينـين في الوجود وفي الوضع بمعنى الإشـارة الحسـية، فيشـار إلى زيد الذي في المسجد، فيقال لكل منهما وضع ووجود.

٢ـ مقارنـة انضماميـة: وهو ما يطلق عليه الاتحـاد الانضمامي، وهو حيث يتحقـق بين موجودين متحدين في الوضـع، فلا يمكن التفكيك بينهما مـن حيث قبول الاشـارة ـ أي الوضع ـ بخلاف المقارنة السـابقة، وإن كانت المقارنة ههنا بين أمرين ووجودين متباينين من حيث الموجودية، وذلك مثل الجوهر والعرض، ومثل المادة والصورة.

٣ـ مقارنـة اتحاديـة: وهـو الاتحاد الحقيـقي وضعًا ووجـودًا، ولا مصداق له عند جمهور المشـاء سوى الاتحاد بين الطبيعة الكلية وأفرادها المتضمنة فيها، كقولك (الإنسـان زيـد) حيث بين زيد والإنسـان مضافًا للاتحاد الوضعـي ـ فلا يقـال إن لزيـد وضـع ومتعلـق إشـارة غير الإنسـان ـ اتحـاد وجـودي، فوجـود الإنسـان هو وجود زيـد وليسـت ماهية زيد غيـر ماهية الإنسـان بـلا اثنينية إلا على مسـتوى التحليـل والتصور، ولـذا يحملان عـلى بعضهمـا البعـض، بخـلاف المقارنتين السـابقتين حيث لا يتحقق حمل بينهما.

تنبيه: إثبات جوهرية الجسم

قولـه (وإذا كان الموجود لا في موضوع هو المسـمى جوهـرًا) إلى آخر الكلام، يريد به إثبات جوهرية الجسـم وجوهرية أجزائه، والحاصل أنه قد ثبت في محله أن الصورة جوهر ومحلها لا بد وأن يكون لا في موضوع وإلا لكانت الصورة متقوّمة

بالعـرض وهـو باطـل، نعم هي في محـل لكن لا في موضـوع لما تبيّن فيما سـبق الفـرق بين المحـل والموضوع وأن ليس كل محل موضـوع، فيثبت بذلك جوهرية كل مـن الصـورة والمادة ومنه يظهـر أن المتقوّم والمركب مـن الجوهر جوهر.

القسم الخامس: بيان نفي الجسم والجسمانية عن الواجب بالذات

قـال الشـيخ (وقد عرفت مـن الخواص التي لواجـب الوجـود أن واجب الوجود لا يكـون إلا واحـدًا، وأن ذا الأجزاء أو المـكافي لوجوده لا يكون واجـب الوجود، فمن هـذا يعرف أن هـذا المركب، وهذه الأجزاء كلها في أنفسـها، ممكنـة الوجود، وأن لها لا محالة سـببًا يوجب وجودها).

▪ الشرح

يريد الشـيخ في هذا الموضع من كلامه بيان أن الواجب بالذات ليس بجسـم ولا جسماني، والمقصود من نفي كونه جسمًا أنه غير مركب من مادة وصورة، كما أن المقصود من نفس الجسمانية أنه ليس جزءًا من الجسم، فيكون مجردًا.

أمـا نفي كونه جسـمًا فبالاعتماد على ما سـبق من كونه واحـدًا، فقد ذكرنا في برهـان التوحيـد الآنف في المقالة السـابقة أن إبطال الشـريك يعـني إبطال كون الواجـب متشـاركًا مع غيـره في جزء الحقيقة، وهذا يفضـي إلى أحدية ذاته وكونه بسـيطًا غير مركب، إذ لو كان مركبًا لكان له مشـارك في جزء الحقيقة وهو خلاف التوحيد الذي تمّ.

وأمـا نفي كونه جزءًا لجسـم أي أنه ليس بجسـماني، فما تقـدم أيضًا في المقالة السابقة من أن الواجب لا مكافئ له في الوجود، إذ الجزء مكافئ للجزء الآخر في الوجود لمكان كون الجزئين اللذين يتألف منهما المركب بينهما معيّة لزومية وتكافؤ بالوجود.

وإذا تبـيّن ذلـك، علـم بشـكل جـلي أن كل جسـم وجسـماني فهـو ممكن الوجـود بالذات فلا يكـون واجبًا بالـذات، ولا يمكن عندئـذ للواجب أن يكون جسـمًا أو جسـمانيًا، بـل يثبـت عندئذ أن الأجسـام مـن حيث هـي موجودة محتاجـة إلى واسـطة في الثبـوت لإيجادهـا وهو الواجـب بالذات.

 القسم السادس: بيان أقسام الجوهر بنحو كلي

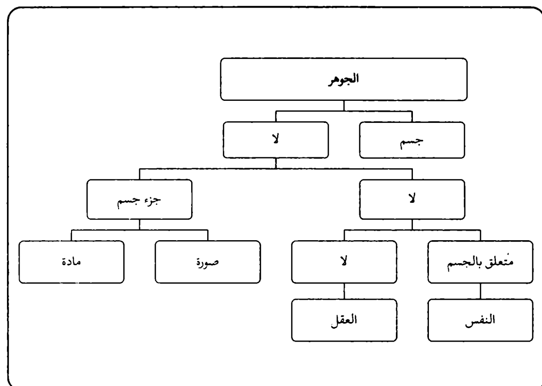
قال الشـيخ (فنقول أولًا إن كل جوهر فإما أن يكون جسـمًا، وإما أن يكون غير جسـم، فإن كان غير جسم فإما أن يكون جزء جسم، وإما أن لا يكون جزء جسم، بل يكون مفارقًا للأجسـام بالجملة. فإن كان جزء جسـم فإمـا أن يكون صورته، وإمـا أن يكـون مادته. وإن كان مفارقًا ليس جزء جسـم فإما أن تكون له علاقة تصرف ما في الأجسـام بالتحريك ويسـمى نفسًـا، أو يكون متبرئًـا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلًا. ونحن نتكلم في إثبات كل واحد من هذه الأقسام).

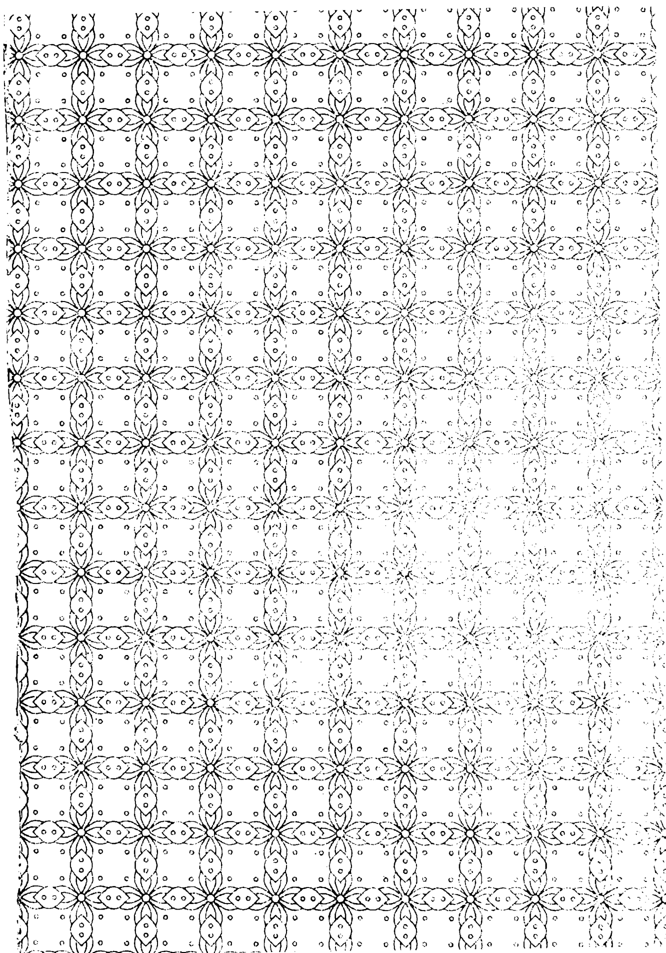
▪ الشرح

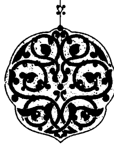
شـرع ههنـا بعد أن عـرّف الجوهر ودفع مـا يمكن أن يقال حوله من شـبهات وبعـد أن أثبت جوهرية الجسـم ونفـاه عن الواجب، ببيان أقسـام الجوهر، فذكر أن القسمة العقلية تقتضي أن الجوهر إما أن يكون جسمًا أو لا، وعلى الثاني إما أن يكون جزءًا للجسـم أو لا، وجزء الجسـم على ما ثبت في محله هو المادة والصورة، والذي ليس بجسـم ولا جزءًا من جسـم فهو المفارق للمادة فإما أن يكون متعلقًا بالجسم بنحو مباشر أو لا، والأول هو النفس والثاني هو العقل.

ومن ثم يشرع الشيخ في الفصل اللاحق بالكلام حول الجسم وأحكامه وأجزائه، وأمـا النفـس فقد فـرغ بالحديث عنهـا في الطبيعيات حيث بسـط الكلام حول

النفـس النباتيـة والحيوانيـة والإنسـانية وإن كان سـيتعرض في هـذا الموضـع للنفـوس الفلكية على ما سـيأتي، وأما العقل فيبسـط الـكلام حوله عند البحث حـول مراتـب الوجـود والمترتب عـلى بحث أفعـال الواجب.







[الفصل الثاني] (ب)
فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه

القسم الأول: تمهيد لا بدّ منه

قال الشيخ (وأول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته. أما بيان أن الجسم جوهر واحد متصل و ليس مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ، فقد فرغنا عنه)

■ **الشرح**

لا بـد من الإشـارة إلى أن عين هذا البحث ذكـر ما فيه بتمامه في النمط الأول من طبيعيات الإشـارات، وهذا البحث بحث فلسـفي صرف وإنما لا يكون طبيعيًا لأن الجسـم موضـوع البحث الطبيعي الذي يؤخذ الموضـوع تصورًا وتصديقًا من الأصـول الموضوعـة المأخـوذة من الفلسـفة الأولى الـتي تتكفل إثبـات الهليات البسيطة لموضوعات العلوم الجزئية كما سبق وذكرنا.

وإنمـا ألجـأت الضـرورة العلمية بحثـه في الطبيعيات خلافًا لمـا توهمه المحقق

الطوسي أن السبب في إيراد البحث عن تجوهر الأجسام في الطبيعيات منعًا لتحيّر الطالب عبر ذكر الأصول الموضوعة في ابتداء تعليمه، قال ما لفظه «والشيخ أراد أن يبتدئ بالطبيعيات أيضًا ـ و لكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر ـ المقتضية لتحير المتعلم ـ فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة ـ وأحوالهما أولا ولما قصدها ـ لزمه أن يبين ما يبتنى تلك الأبحاث عليه ـ من المسائل الطبيعية قبلها ـ »[1]. كما أنه يظهر من كلام المحقق أن إثبات أن الجسم لا يتركب من أجزاء لا تتجزأ مسألة طبيعية، حيث قال في أول بحث الطبيعيات «فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ ـ لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده الذي لا يبتنى على مسألة ـ »[2]. وهو ما بطلانه واضح، إذ هذا البحث هو بعينه بحث كون الجسم مركبًا من مادة وصورة وهو بحث عن حقيقة الجسم لا عن عوارضه الذاتية، وبالتالي هو بحث على عهدة الفلسفة الأولى، اللهم نعم قد تكون المسألة الفلسفية داخلة في الطبيعيات لكن بحيث تثبت ببرهان طبيعي، فلا مانع من القول بأن مسألة الجزء الذي لا يتجزأ إنما ثبتت في الطبيعيات ببرهان طبيعي، فليس نفي تركب الجسم من جزء لا يتجزأ حكمًا وعرضًا ذاتيًا لموضوع الطبيعيات بل بحث عن ماهيته، وذلك نظير كون الواجب تعالى قد ثبت في الطبيعيات ببرهان طبيعي، ومن جهة

---

(١) المحقق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، الجزء٢، الصفحة ٤.

(٢) المحقق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، الجزء٢، الصفحة ٤.

أنـه مبـدأ الحركة وذلك لأن الجسـم مـن حيث هو متحـرك له مبـدأ للحركة لذا يكـون البرهـان طبيعيًا وإن كانت المسـألة في نفسـها فلسـفية.

إذا تبـيّن هـذا، ورجوعًـا إلى ما بـين أيدينا من المتن، إن الشـيخ يفرّع على ما تقدم في الطبيعيات من أن الجسـم واحد متصـل وغير مركب من أجزاء لا تتجزأ أمـران، الأول بيـان حـدّ الجسـم والثاني بيـان نحو وجـوده، وههنا مسـألة بالغة الأهميـة لا بد من الإشـارة إليها، وحاصلها أن تحديد الماهيـة لا يلزم منها بيان نحو الوجـود، وإن شـئت قلـت إن الماهيـة لو كانـت مركبة فلا يلزم بذلـك أن يكون وجودهـا في الخـارج مركبًـا، وذلك لأن مـا في تحديد الماهية هـو تركيب عقلي وما في الخـارج مـن نحو الوجود هـو تركيب خارجي ولا يمتنع أن يفتـرق الأمران بحيث يكـون البسـيط خارجًا مركبًا عقـلًا، ومن هنا تظهر حكمة الشـيخ في أنه بعد أن أنهى بيان ماهية الجسـم وأنه واحد متصل شرع بتحقيق نحو الوجود، إذ لا تلازم بين تركيب الماهية على مستوى التحديد وتركيبها على مستوى الخارج.

وبعبـارة أخرى إن تحديد الماهية المركبة يعني بيان جنسـها وفصلها أي معرفة المعـاني الذاتيـة المقوّمة للمحدود، وهذا التركيب أعم مـن أن يكون للماهية التي نحـو وجودهـا في الخارج بسـيطًا أم مركبًا، بل يمكـن الترقي والقـول أن الماهيات المركبـة من جنس وفصل بسـائط خارجيـة، وأم المركبات خارجًـا فحدّها تلفيق مـن حدود بسـائطها، كمـا تقول في تعريف الإنسـان أنـه الحيـوان الناطق، وهو ملفـق من الجوهر الجسـم النامي المتحـرك بالإرادة الناطق، حيـث إنها تلفيقات لبسـائط مـا يتركب منـه، بخلاف البسـيط خارجًـا كالأعراض حيـث إن حدّها وبيـان ماهيتهـا يكـون بالتركيـب غيـر التلفيـقي كأن تحـدّ ماهيـة البيـاض أنـه الكيف المحسـوس المفـرق للبصر. وكيـف كان فالكلام على أمريـن، الأول بيان

حـد الجسـم والثاني بيـان نحو وجـوده، فيذكـر أولًا أن حدّ الجسـم كونه الجوهر القابـل لفـرض أبعـاد ثلاثـة فيه عـلى زوايا قائمـة وثانيًا أنـه مركـب خارجًا من مـادة وصـورة وأنهما متلازمـان في الوجود.

القسم الثاني: بيان حدّ الجسم

▪ الأمر الأول: في دفع التعريف العامي للجسم

النقطة الأولى: في نفي أن يكون الخط من ذاتيات الجسم

قـال الشـيخ (و أما تحقيقـه وتعريفه فقـد جرت العـادة بأن يقال: إن الجسـم جوهـر طويـل عريض عميـق، فيجـب أن ينظر في كيفيـة ذلك. لكـن كل واحد مـن ألفـاظ الطول والعـرض والعمق يفهم منه أشـياء مختلفة. فتـارة يقال: طول للخـط كيف كان، وتـارة يقال طول لأعظـم الخطين المحيطين بالسـطح مقدارًا، وتـارة يقال طول لأعظـم الأبعاد المختلفة الممتـدة المتقاطعة كيـف كانت خطا أو غيـر خـط، وتارة يقـال طول للبعـد المفروض بـين الـرأس ومقابله مـن القدم أو الذنـب من الحيوان. وأما العرض فيقال للسـطح نفسـه، ويقـال لأنقص البعدين مقـدارًا، ويقـال للبعد الواصـل بين اليمين واليسـار. والعمق أيضًا قـد يقال لمثل البعـد الواصـل بين السـطحين، وقد يقال لـه مأخـوذًا ابتداء من فـوق، حتى إن ابتـدأ من أسـفل سمي سمـكًا. فهذه هـي الوجوه المشـهورة في هذا.

و ليـس يجـب أن يكـون في كل جسـم خـط بالفعـل، فـإن الكرة ليـس فيها خـط بالفعل البتـة ولا يتعين فيهـا المحور ما لم تتحـرك، و ليس من شـرط الكرة في أن تصيـر جسـمًا أن تكـون متحركة حـتى يظهر فيها محور أو خـط آخر. فإنها تتحقـق جسـما بما يحقق الجسـمية، ثم يعـرض لها أو يلزمهـا الحركة).

■ **الشرح**

يشـرع الشـيخ بدفع مقالة أن الجسـم هو جوهر طويل عريض عميق، الذي هـو التصـور العاميّ عن الجسـم، ومـن ثم يسـتخلص التعريف الحقيـقي، فأول ما أشـكله على هذا التعريـف أن الطول والعرض والعمق مشـتركات لفظية وهي مـا لا تؤخذ في التعريفات، ومن ثم شـرع بالإشـكال الثاني من خـلال إثبات أن الطـول والعـرض والعمـق ليسـت مـن لوازم الجسـم فضـلًا عن أن تكـون من مقوّماتـه، بل هي عوارض غريبة إذ يمكن أن يكون جسـمٌ ولا طول له ولا عرض ولا عمق كالجسم الكرويّ. هذا إجمال قوله.

أما تفصيل الكلام في الإشكال الأول، فذكر أن الطول يقال على عدة معانٍ:

منها: مطلق الخط في اصطلاح المهندسين.

منهـا: أطول الخطـين المحيطين بالسـطح، فتقول إن طول المسـتطيل ضعف عرضـه مثلًا، وتقصد بالطول أطول الخطـين وبالعرض الآخرين الأقصريْن. وهذا في اصطلاح المهندسين كذلك.

منها: مطلق الامتداد سـواء أكان خطًا أم سـطحًا، فتقول هذا السـطح أطول مـن ذاك فهـو الطول، وهذا الخط أطـول من الثاني فهـو الطول كذلك.

منها: المسـافة بين الرأس والقدم في الإنسان أو المسافة من الرأس إلى الذنب في الحيوانات ذوات الذنب وهكذا كلٌّ بحسبه.

وكذلك العرض يطلق على أمور مشتركة باللفظ:

منها: الخطين الأقصريْن المحيطين بالسطح، ومرّ بيانه.

منها: السعة، حيث يقال إن عرض الغرفة سعتها، وهو المراد من قوله (العرض فيقال للسطح نفسه).

منها: ما بين اليمين واليسار.

وأما العمق، فكذلك يطلق على أمور:

منها: ما بين الأمام والخلف.

منها: ما بين فوق الشيء وتحته، ومنه عمق البحر والحوض وأضرابهما، وهو الذي يسمى سمكًا لو نظر من تحت إلى فوق، فالسمك عمق باختلاف الاعتبار.

فيظهر من كل ذلك، أن ما أخذ في التعريف العامي للجسم مشتركات لفظية لا تصلح لأن تكون أركانًا للتعريفات كما مر في مباحث المنطق.

وأما الإشكال الثاني على التعريف العامي فحاصله أن الجسم من حيث هو جسم لا يدخل في تعريفه الطول والعرض والعمق.

وقبل الشروع في بيان كلام الشيخ نجد من الضروري التعرض إلى بحث مهم في المقام وهي مسألة مراتب الذهن، وصفوة ما يقال أننا لو أردنا المقايسة بين معنيين، لنجد علاقة الأول بالثاني لا يخلو الأمر من أربعة احتمالات:

١ـ إما أن يكون المعنى الثاني ذاتي مقوم للأول

٢ـ وإما أن يكون عرضيًا، ثم إن العرضي إما أن يكون عارضًا للماهية

٣ـ أو عارضًا للوجود، وعارض الوجود إما أن يكون لازمًا

٤ـ أو مفارقًا.

أما المقوّم الذاتي فإن كان لا يمكن تصوّر المعنى (أ) إلا بعد تصوّر (ب) فعندئذ يكون (أ) مقوّمًا لـ (ب)، كالحيوان للإنسان بحيث إن تصور معنى الحيوان سابق تصورًا على تصور معنى الإنسان، وهذا ما يسمى التقدم بالتصوّر.

وإن لم يسبق المعنى الثاني المعنى الأول بالتصور فهو غير ذاتي عندئذ، بل يكون

عرضيًا، وهذا ما قد يكون على نحوين، فإما أن يكون المعنى العرضي موجودًا بوجود غير وجود الموضوع وإما أن يكون وجوده للموضوع بنفس وجود الموضوع، والثاني هو العرضي الذي يعرض الماهية كالفصل الذي يعرض ماهية الجنس والوجود الذي يعرض الماهية، وأما إذا كان المعنى الثابت للموضوع موجود بوجود غير وجود الموضوع فهو العارض للوجود، وعوارض الوجود هي الأعراض كالبياض للجسم، بحيث يكون للجسم وجود وللبياض وجود كذلك، ويعرض البياض وجود الجسم لا ماهيته كما هو واضح. ثم إن الذي هو من عوارض الوجود إما أن يكون لازمًا أو مفارقًا والأول مثل البياض للثلج والحرارة للنار، والثاني كالبياض للجسم.

إذا تبيّن ذلك فقد يسأل عن كيفية التفريق بين عوارض الماهية وعوارض الوجود من حيث الإثبات، والجواب أن يقال إذا استطعنا توهم وتخيل المعروض أولًا في الخارج ثم العارض فهو من من عوارض الوجود وأما إذا لم نستطع ذلك فهو من عوارض الماهية، ومثال الثاني الماهية والوجود بحيث لا يمكن توهم تحقق الماهية من دون الوجود، ومثال الأول الجسم واللون بحيث يمكن توهم جسم بلا لون فيكون عندئذ اللون من عوارض وجود الجسم لا ماهيته وإن كان لازمًا له.

رجوعًا إلى ما ذكره الشيخ وبالاستفادة مما تقدم، فالخط سواء أكان الطول أم العرض أم العمق ينفك عن الجسم الكريّ ـ أي الكرة ـ، فهو جسم وليس له خط، فيظهر بذلك أن الطول والعرض والعمق من العوارض المفارقة لوجود الجسم وليس من ذاتياته لكي تؤخذ في حدّه، فإن قال قائل إن الكرة إذا تحركت يظهر فيها محور وقطب ومنطقة، والمحور هو الخط الذي تدور عليه

الكـرة والقطـب هـو طـرفي المحـور، والمنطقة هـي أكبر دائـرة في اتجـاه الحركة، فيتشـكل لهـا خط بالفعل، فإنه يقال هذا فيما لـو تحركت الكرة وهي لا تحتاج في أن تصيـر جسـمًا لأن تتحرك، فيعـرض لها الحركة أولًا ثم يعـرض لها الخط، ومثل الخـط الزمان، حيث يعرض للجسـم بعروض الحركة عليـه، ولا يكون الزمان من مشخصات الجسـم عندئذ، قال شارح الإشـارات والتنبيهات «إذا قطعت الكرة بسـطح مسـتو ـ حـدث فصل مشـترك بـين السـطحين ـ هو محيـط دائرة على سـطح الكـرة ـ و إذا فرضـت الكميـة متحركة حركـة وضعية مسـتديرة ـ حدث عليهـا نقطتـان لا تتحركان هما قطباهـا ـ و قطر بينهما هو المحـور ـ ومنطقة هي أعظـم الدوائـر على سـطح الكـرة ـ التي يتسـاوى أبعـاد جميع النقـط المفروضة عليهـا ـ مـن القطبـين ـ وقـد تبين من ذلـك أن الخـط و النقطة ـ إنمـا يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين ـ إما القطع و إما الحركة».(١)

النقطة الثانية: نفي أن يكون السطح من ذاتيات الجسم

قـال الشـيخ (وأيضـا الجسـم ليس يجـب أن يكون فيـه من حيث هو جسـم سـطح، فإنـه إنما يجـب فيه مـن حيث يكـون متناهيًـا، وليس يحتـاج في تحققه جسـمًا وفي معرفتنا إياه جسـمًا إلى أن يكون متناهيًا، بل التناهي عارض لازم له، ولذلك لا يحتاج إلى تصوره للجسـم حين يتصور الجسـم. ومن تصور جسـمًا غير متناه فلم يتصور جسـمًا لا جسـما، ولا يتصور عدم التناهي إلا للمتصور جسمًا. لكنه أخطأ كمن قال: إن الجسـم إلهٌ، فقـد أخطأ في التصديق ولم يخطئ في تصور

(١) المحقـق الطـوسي، شـرح الإشـارات والتنبيهات (مـع المحاكمـات)، الجزء٢، الصفحتـان ١٦٠ ـ ١٦١.

بسيطيه وهما الموضوع والمحمول. ثم إن كان لا بد للجسم في تحققه جسما أن تكون له سطوح، فقد يكون جسم محيط به سطح واحد و هو الكرة. و ليس أيضا من شرط الجسم في أن يكون جسما أن تكون له أبعاد متفاضلة، فإن المكعب أيضا جسم مع أنه محاط بحدود ستة، و مع ذلك ليس فيه أبعاد متفاضلة حتى يكون له طول و عرض و عمق بأحد المعاني.)

▪ الشرح

بعد أن أثبت الشيخ عدم كون الخط مما يدخل في حدّ الجسم، يترقى لينفي كون السطح كذلك أيضًا، فيشرع في قوله (و أيضا الجسم ليس يجب أن يكون فيه من حيث هو جسم سطح) بمنع كون مبدأ الخطوط وهو السطح داخلًا كذلك في حدّ الجسم، وذلك للنكتة التي ذكرناها آنفًا من أن الجسم ينفك في التخيّل عن السطح، فيمكن لنا أن نتخيله لا متناهيًا فيكون جسمًا في عين كونه لا سطح له لمكان عدم تناهيه لما تبيّن في محله أن السطح نهاية الجسم حيث إن انقطاع بعد من الأبعاد الثلاثة هو معنى نهاية الجسم وعند الانقطاع يتشكل السطح الذي هو ذو البعدين، ويتأكد ذلك بما تقدم في الطبيعيات من أن تناهي الأجسام إنما يكون بالبرهان، وما يثبت بالبرهان لا يكون ذاتيًا لوضوح أن الذاتي لا يعلل وإن كان لازمًا له.

فإن قال قائل كيف يمكن أن يُتصور الجسم لا متناهيًا وقد أقيم البرهان على تناهيه؟ فإنه يقال إن التصور يجتمع مع الخطأ التصديقي، فليكن التصور للجسم اللامتناهي تصورًا خاطئًا غير مطابق لما أقيم عليه البرهان، ولا يلزم لكل تصور أن يكون صادقًا، وما أردناه بما تقدم هو إثبات انفكاك السطحية عن الجسم

تصورًا لا تصديقًا، والانفكاك التصوري هو الذي يكفي مؤونة عدم الذاتية.

وقوله (ثم إن كان لا بد للجسم في تحققه جسما أن تكون له سطوح) زيادة بيان أن الجسم لا يشترط في تحققه جسمًا أن يكون له سطوح متعددة، بل يكفي سطح واحد كما في الكرة، هذا مضافًا إلى أن مثل المكعب وإن كان مشتملًا على سطوح ولكنها غير متمايـزة ومتباينة ـ وهو معنى قوله «متفاضلة» ـ بحيث يكون أحدها سطح للطول والآخر للعرض والثالث للعمق بالمعاني التي ذكرت سابقًا.

النقطة الثالثة: نفي دخالة الجهة في حدّ الجسم

قال الشـيخ (و لا أيضا يتعلق كونه جسـما بأن يكون موضوعا تحت السـماء، حتى تعـرض له الجهات لأجـل جهات العـالم، و يكون له طـول و عرض و عمق بمعـنى آخر، و إن كان لا بـد من أن يكون إما سمـاء و إما في سماء).

▪ الشرح

ممـا تقدم يظهـر أن أحد معاني الطـول والعرض والعمق يؤخـذ فيها الجهات، فيقـال مثـلًا إن الطـول بأحـد معانيه يطلق على مـا بين الرأس والقـدم ـ الفوق والتحـت ـ أو عـلى مـا بـين الأمـام والخلـف ـ كمـا في الحيـوان غيـر الناطق ـ وكذلـك العـرض يطلـق عـلى ما بـين اليمين واليسـار، وهكـذا، فيكـون الطول والعـرض بهذيـن المعنيين متأخريـن على الجهات السـتة أعني الأمـام والخلف والفـوق والتحت واليمين واليسـار، ومن الواضح أن جسـمية الجسـم لا تتحدد في أن يكـون منسـوبًا لأحد الجهـات حتى يقال يؤخذ في حـدّه الطول والعرض، فللوهم أن يتصور جسـمًا معلقًا بفضاء لا يحيط به شيء فيكون جسـمًا في عين عـدم أخذ الطـول والعرض في حدّه حسـب بعـض إطلاقاتهما.

■ **الأمر الثاني: في بيان الحدّ**

قال الشيخ (فبين من هذا أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسما بالفعل. فإذا كان الأمر على هذا، فكيف يمكننا أن نضطر أنفسنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل، موجودة في الجسم، حتى يكون جسما، بل معنى هذا الرسم للجسم أن الجسم هو الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعدًا كيف شئت ابتداءً، فيكون ذلك المبتدأ هو الطول، ثم يمكنك أن تفرض أيضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم، فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض، و يمكنك أن تفرض فيه بعدا ثالثًا مقاطعا لهذين البعدين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد، ولا يمكنك أن تفرض بعدًا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلاثة.

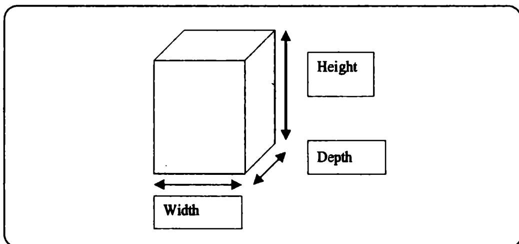
و كون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لأجله إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق، كما يقال: إن الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد. و ليس يعني أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم. فهكذا يجب أن يعرف الجسم، وهو أنه الجوهر الذي كذا صورته، وهو بها هو ما هو، ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه بين نهاياته و نهاياته أيضًا وأشكاله وأوضاعه أمور ليست مقومة له، بل هي تابعة لجوهره. وربما لزم بعض الأجسام شيء منها أو كلها، وربما لم يلزم بعض الأجسام شيء منها أو بعضها).

■ **الشرح**

بعد أن نفى الشيخ كون الطول والعرض والعمق بالفعل من ذاتيات الجسم، يبيّن أنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة أو يمكن أن يفرض فيه الأبعاد

الثلاثـة، وقـول القائـل العامي الجسـم هـو الطويـل العريض العميـق يمكن أن يكـون تسـامحيًا في الإشـارة إلى أن الجسـم فيـه مبدأ الطـول والعـرض والعمق وهـو القابليـة لها، كما يقال إن الجسـم هو المنقسـم ويقصد به مـا يكون كذلك بالقـوة لا بالفعل.

فهـذا الاسـتعداد للأبعـاد الثلاثة هو مبدأ اتصاف الجسـم بهـا بالفعل ولكن لا عـلى أي نحـو كان، بـل أبعـاد ثلاثة متقاطعـة على زوايـا قائمة، وإنما اشـترط الزوايا القائمة لأن السـطح يمكن أن يفرض فيه خطوط لا متناهية، ولكن الخطوط المتعامـدة عـلى زوايـا قائمة يتشـكل منها الجسـم ولا يمكن تصـور ثلاثة خطوط متعامدة على زوايا قائمة إلا في الجسم، كما في الرسم أدناه:



وقولـه (تفـرض فيـه بعـدًا كيف شـئت ابتـداءً) بيـان أن الطول هـو أول ما تفرضـه من أبعاد الجسـم ومـا يقاطعـه في زاوية قائمة هـو العـرض، والعمق هو البعـد الثالـث المقاطـع للطول والعرض عـلى زاوية قائمة، وبهـذا يمتنع فرض بعد رابـع قائم عـلى الثلاثة.

ولـذا كان الـذاتي لماهية الجسـم قابلية فـرض الأبعاد الثلاثـة وكان حدّه أنه

الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وأما فعلية هذه الأبعاد فهي له بالعرض، هذا مضافًا إلى أن بعض الأجسام ليس فيها شيء من هذه الأعراض كالجسم اللامتناهي تصورًا، أو يكون فيها بعض هذه الأبعاد بالفعل كالكرة على ما بيّنا حيث تشتمل على سطح دون أي خط، وبعضها فيه السطح والخط المتعامد عليها كالمخروط، وبعضها فيه الأبعاد الثلاثة المتعامدة على زوايا قائمة كالمكعب.

القسم الثالث: في بيان حقيقة الجسم التعليمي بوجه مناسب لهذا الموضع

▪ الأمر الأول: مباينة الجسم الطبيعي للجسم التعليمي

قال الشيخ (ولو أنك أخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة، ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحدًا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر، بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالعدد، فهذه الأبعاد هي التي من باب الكم.

فإن اتفق أن كان جسمًا، كالفلك مثلًا، تلزمه أبعاد واحدة، فليس ذلك له بما هو جسم، بل لطبيعة أخرى حافظة لكمالاته الثانية. فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة. و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسمية التعليمية. فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بأنه أكبر أو أصغر، و لا يناسبه بأنه مساو أو معدود به و عاد له أو مشارك أو مباين، و إنما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه يعده. و هذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه. و هذه أشياء قد شرحناها لك بوجه أبسط في موضع آخر يحتاج أن تستعين به.

ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد، فيختلف مقدار جسميته. وجسميته التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير، فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة).

■ **الشرح**

يريد الشيخ ههنا بيان أن الجسم التعليمي غير الجسم الطبيعي بل هو من العوارض المفارقة له وذلك من خلال مثال الشمعة، فيذكر أنه لو كانت الشمعة على شكل مكعب فيمكن أن تتشكل بشكل آخر كالمخروط أو غيره، فهذه الأبعاد التي كانت متحققة بالفعل في المكعب تغيرت مع بقاء نفس الطبيعة الجسمية من حيث هي هي، بل يمكن أن تنتفي الأبعاد بالكلية كما لو شكّلنا الشمعة على شكل الكرة، وهذا يكشف أن الخطوط عوارض غريبة على الطبيعة الجسمية.

وبهذا يظهر أن الجسم التعليمي الخاص الذي هو مقدار الجسم الطبيعي من العوارض الغريبة للجسم الطبيعي، فكون الجسم مخروطيًا أو مكعبًا أو كرويًا لا يدخل في حقيقة الجسم الطبيعي.

ثم قد يشكل مستشكل أننا لو سلمنا ذلك فلا يمكن أن يكون الجسم الطبيعي مفارقًا للشكل، بل لا بد من أن يكون ذا شكل معيّن، وجوابه أن المراد نفيه ههنا كون الجسم التعليمي الخاص من لوازم الجسم الطبيعي، وإن كان أصل اتصاف الجسم الطبيعي بالجسم التعليمي غير المعيّن لازمًا له في التحقق، بل قام عليه البرهان الطبيعي من أن الجسم لا بد وأن يكون متناهيًا بحيث يلزمه جسم تعليمي ما، ولكن هذا كله في التحقق أما على مستوى التصور والماهية فلا الجسم التعليمي يدخل في حدّ الجسم ولا حتى يكون لازمًا له في التصور

لإمكان تصور الجسم المطلق اللامتناهي كما ذكرنا سابقًا.

وقد يقال في الجواب على الإشكال أيضًا أن نسبة الجسم التعليمي المبهم غير المعين للجسم التعليمي الخاص هي نسبة الجنس للفصل، فلا يمكن تخيّل مقدار بلا تعيّن في شكل هندسي معيّن، فيكون التعيّن فصل المقدار المبهم فيكون المقدار المبهم للجسم التعليمي الخاص من عوارض الماهية لما تبيّن في محله وأشرنا إليه سابقًا أن الجنس من عوارض الفصل لا من ذاتياته، فلا يقال عندئذ إن الجسم التعليمي المبهم يتحصل للجسم الطبيعي ثم يتحصل بعد ذلك الجسم التعليمي الخاص لاستحالة تحصّل الجنس بلا فصل.

نعم، هناك بعض الأجسام التي لها جسم تعليمي ثابت لا يتغيّر كالأجسام الفلكية على ما تبيّن في الطبيعيات، ولكن هذا لا ينقض الدليل الذي تقدّم إذ قد ثبت أن ثبات الجسم التعليمي للفلك ليس من حيث الجسمية بل من حيث الصورة النوعية العارضة، فالعوارض الغريبة التي تعرض الجسمية قد تصير لازمة لصورة نوعية للجسمية، كالثلج الذي لا يفارقه البياض مع كون البياض للثلج من العوارض الغريبة التي لا تلزمه من حيث جسميته بل من حيث الصورة النوعية، هذا مضافًا إلى أن الجسم الفلكي لا يخالف بقية الأجسام من حيث الجسمية بل لأمور عارضة مقدارية تجعل هذا الجسم مثلًا أكبر من الآخر، أو تجعل هذا الجسم مساويًا لآخر، أو يكون الأول عادًا للآخر أو مشاركًا بمعنى أن المقدار الأول يفني الآخر كما يفني المتر المترين بالعد، أو مباين وهو خلاف المشارك الذي لا يفني المقدار الآخر بالعد كالمتر الذي لا يفني المتر والربع مثلًا، فكل هذه الأحكام لا من حيث الجسمية بل من حيثية الكم الذي هو عارض على الطبيعة الجسمية.

ثم إن الشيخ في قوله (و هذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل و يتكاثف) يذكر مثالًا آخر غير الشمعة لتأكيد هذا المطلب، وحاصله أن ما يطلق عليه التخلخل والتكاثف إنما يطلق على معنيين أحدهما التخلخل والتكاثف الكاذبان وثانيهما التخلخل والتكاثف الصادقان، ومثال الأول ما يحصل للإسفنجة من تغير كمّها بعد أن تمتلأ ماءً أو تُفرغ منه، وذلك لأن ما يحصل من التخلخل والتكاثف لا لأمر من نفس الإسفنجة بل لأمر خارج هو الماء يؤثر فيه، ومثال الثاني ـ أعني الصادق من معنيي التخلخل والتكاثف ـ فالتمدد والانكماش الحاصل للحديد بسبب حرارته أو برودته، وكيف كان، فهذا الأمر من الواضح أنه يحصل للجسم بحيث يغيّر مقداره وجسمه التعليمي مع بقاء الطبيعة الجسمية فيه.

■ الأمر الثاني: بيان تعريف الجسم التعليمي بوجه مجمل

قال الشيخ (و أما قولنا: الجسم التعليمي. فإما أن يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد، مقدر، مأخوذ في النفس، ليس في الوجود، أو يقصد به مقدار ما ذو اتصال أيضا بهذه الصفة من حيث له اتصال محدود مقدر كان في نفس أو في مادة. فالجسم التعليمي كأنه عارض في ذاته لهذا الجسم الذي بيناه، والسطح نهايته، والخط نهاية نهايته. وسنوضح القول فيما بعد فيها، وننظر في أن الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي).

■ الشرح

سيأتي عند الحديث عن أحكام الكم البيان التفصيلي للجسم التعليمي، ولكن الشيخ ههنا لمناسبة ما تقدم يبيّن وجهًا إجماليًا في تعريف الجسم التعليمي، وحاصل ما ذكره ههنا، وهو أن الجسم التعليمي يمكن أن يعبر عنه

بمعنيين، الأول معنى اعتباري أي من المعقولات الثانوية والثاني معنى حقيقي أي من المعقولات الأولية.

أما بالنسبة للمعنى الاعتباري فيقال إن الجسم التعليمي يمكن ملاحظته من خلال ملاحظة الجسم الطبيعي من حيث هو متقدّر ومتعيّن، فيكون بذلك من المعقولات الثانية الفلسفية التي لا تحقق ماهوي لها في الخارج بل المتحقق هو ماهية الجسم الطبيعي الذي لوحظت فيه حيثية التقدر والتعيّن ذهنًا، كما تقول إن الواجب من حيثية ما هو علة العلل.

وأما بالنسبة للمعنى الحقيقي فيقال إن الجسم التعليمي هو ماهية تعرض للجسم، فهو المقدار المتصل الذي يعرض للجسم خارجًا، والفرق عندئذ بين هذا المعنى وسابقه أن المعنى الأول هو ملاحظة تحليلية للمقدار بخلاف المعنى الثاني الذي هو عرض خارجي لا تحليلي محض.

القسم الرابع: إثبات الهيولى

▪ الأمر الأول: بيان أن الجسم قابل للقسمة الخارجية

قال الشيخ (فنقول أولا: إن من طباع الأجسام أن تنقسم ولا يكفي في إثبات ذلك المشاهدات، فإن لقائل أن يقول: إن الأجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد صرفًا، بل هي مؤلفة من أجسام، و إن الأجسام الوحدانية غير محسوسة، وأنها لا يمكن أن تنقسم بوجه من الوجوه.

و قد تكلمنا على إبطال هذا بالبيانات الطبيعية، و خصوصًا على أسهل المذاهب نقضًا، وهو مذهب من خالف بينها بالأشكال. فإن قال قائل: إن طبائعها و إن أشكالها متشاكلة. فحينئذ يجب أن يبطل مذهبه ورأيه بما أقول.

فنقـول: إن جعل أصغر الأجسـام لا قسـمة فيه لا بالقـوة و لا بالفعل حتى كان كالنقطـة جملـة، فإن ذلك الجسـم يكون لا محالـة حكمه حكم النقطـة في امتناع تأليف الجسـم المحسـوس عنه، و إن لم يكن كذلك، بل كان في ذاته بحيث يمكن أن يفـرد منه قسـم عـن قسـم. لكنه ليـس يطيع الفصـل المفرق بين القسـمين اللذيـن يمكن فرضهمـا فيه توهما.

فنقـول: لا يخلـو إمـا أن يكـون حـال مـا بين القسـم و القسـم مخالفـة لحال ما بـين الجزء و الجـزء في أن الجزءيـن لا يلتحمان و أن القسـمين لا يفترقـان، أمرًا لطبيعة الشـيء و جوهره، أو بسـبب من خـارج عن الطبيعـة و الجوهر. فإن كان سـببًا مـن خارج عـن الطبيعـة والجوهر فإمـا أن يكون سـببًا يتقوم بـه الطبيعة والجوهـر بالفعـل كالصورة للمادة والمحل للعرض، أو سـببًا لا يتقـوم به. فإن كان سـببًا لا يتقـوم بـه فجائز مـن حيـث الطبيعـة والجوهر أن يكـون بينهمـا التئام عـن افتـراق وافتراق عن التئـام، فتكون هذه الطبيعة الجسـمية باعتبار نفسـها قابلة للانقسـام و إنما لا تنقسـم بسـبب من خارج. وهذا القـدر يكفينا فيما نحن بسـبيله. و أمـا إن كان ذلـك السـبب يتقوم بـه كل واحد مـن الأجزاء إمـا تقوما داخـلا في طبيعتـه و ماهيتـه، أو تقومـا في وجـوده بالفعل غير داخـل في ماهيته مختلفـا فيه فيعرض أول ذلك أن هذه الأجسـام مختلفة الجواهـر. وهؤلاء لا يقولون بـه. وثانيـا أن طبيعـة الجسـمية التي لهـا لا يكـون مسـتحيلًا عليها ذلـك و إنما يسـتحيل ذلـك عليهـا من حيث صـورة تنوعهـا، ونحـن لا نمنع ذلـك، ويجوز أن يقارن الجسـمية شيء يجعل ذلك الجسـم قائمًا نوّعا لا يقبل القسـمة ولا الاتصال بغيـره، و هـذا قولنـا في الفلـك. و الذي يحتـاج إليه هاهنـا هو أن تكـون طبيعة الجسـمية لا تمنـع ذلك بمـا هي طبيعة الجسـمية).

■ **الشرح**

يشرع الشيخ ههنا في بيان مقدمة لإثبات الهيولى، وحاصلها أن هذا الجسم قابل للانقسام الخارجي من حيث هو جسم، وليس الدليل على ذلك المشاهدات الحسية، حتى يستشكل بأن قطع الجسم إنما يكون بانفكاك الأجزاء التي قد يقال إنه يتركب منها بخلاف الجسم البسيط فلا يقبل للانقسام في الأعيان، بل الكلام هو في الأجسام البسيطة والعناصر الأربعة ـ الماء والهواء والنار والتراب ـ التي ثبت في الطبيعيات أنها لا تتألف من جزء لا يتجزأ وهمًا أو خارجًا أو عقلًا، والفرق بين هذه الأنحاء الثلاثة للانقسام أن الانقسام الخارجي يقصد به القطع والفك في الخارج الذي يكون موضوعه الهيولى وأما الانقسام الوهمي بأن يتخيل في الذهن تحقق الانقسام بأن يفرق بين يمين الجسم ويساره فيتحقق انقسام في الوهم، وهذا الانقسام موضوعه الكم المتصل، وأما الانقسام العقلي بأن يحلل العقل دون استعانة بالخيال كون الجسم ينقسم فيكون موضوع هذا الانقسام الجسم الطبيعي، فيقال الامتداد مطلقًا ينقسم ـ دون نظر إلى المقدار بأن له يمين أو يسار بل يقال إن نفس تعقل الامتداد يلزمه الانقسام ـ، وبهذا البيان يتضح أن ما يريده الشيخ ههنا من إثبات قابلية كل جسم للانقسام الخارجي هو مقدمة ضرورية لإثبات الهيولى، إذ مجرد إثبات الانقسام الوهمي أو العقلي لا يثبت الهيولى لاختلاف موضوعهما عن الانقسام الخارجي. ومن هنا فإن بعض القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ ذكروا أن الأجسام إما أن تتألف من أجزاء لا تنقسم مطلقًا أو تنقسم بالوهم فقط لا خارجًا، والشيخ ههنا يخصص كلامه في الرد على القائلين بهذا القول بعد أن اكتفى بالرد على من ينفي الانقسام المطلق ـ وهمًا وخارجًا ـ

بما ذكره بالطبيعيات، وقوله (وخصوصًا على أسهل المذاهب نقضًا) تذكير بأن القائلين بأن الجسم لا ينقسم بعضهم ذكر أنه يتألف من أجزاء لا تتجزأ متباينة في أشكال أجزائها وهو أردأ الأقوال وأسهله نقضًا وذلك للزوم الخلأ فيما لو تباينت الأشكال وهو أي الخلأ باطل، فليُراجع ثمّة.

فأما الدليل على الانقسام الخارجي، فصفوة ما يقال أن الأجزاء إن كانت لا تنقسم لا في وهم ولا في الخارج حسب الفرض، فلا بد أن تكون ممتدة وإلا لو لم يكن الجزء ممتدًا لاستحال أن يتألف منه الجسم إذ سيكون عدم امتداده عندئذ يجعله بحكم النقطة التي لا امتداد فيها وما لا امتداد فيه البتة لا يتألف منه امتداد، وعليه لا بد أن يكون الجزء المفروض ذا امتداد، ثم إن الامتداد يلزمه القسمة الوهمية على أقل التقادير، بأن يقال إن هذا الشيء الممتدة يمينه غير يساره، وأما قبوله الانقسام الخارجي فدليله أنه إذا كان هذا الجزء الممتد يمتنع عليه الانقسام العيني الخارجي فلا يخلو الأمر إما أن يكون هذا الامتناع لنفس الطبيعة الجسمية للجزء أو لأمر خارج عنها منع من الانقسام، وهذا الأمر الخارج إما أن يكون مقوّمًا لوجوده أو مفارق، فهنا ثلاثة احتمالات:

١ـ أن يكون عدم الانقسام بسبب الطبيعة الجسمية

٢ـ أن يكون عدم الانقسام لأمر مقوم لازم للوجود

٣ـ أن يكون عدم الانقسام لأمر مفارق.

والشيخ يريد إبطال القسمين الأولين، فيثبت الثالث وأن عدم الانقسام الخارجي لأمر مفارق، فيثبت بذلك إمكان انقسام الجزء المفروض في نفسه إذ المفارق لا يدخل في اقتضاء الطبيعة.

وتفصيل ذلك أن الجسم بذاته لو كان يقتضي امتناع الانقسام ـ وهو

الشق الأول ـ فلازمه أن الجسم الواحد المركب من قسمين لا يتحقق منه وحدة، إذ امتناع الانقسام الذاتي يلزمه امتناع اتصال الجزئين بحيث يصيران معًا وحدة واحدة مشكلة لجسم واحد ينقسم إليهما، وهذا خلاف الوحدة المتحققة للأجسام المركبة على ما ذهبوا إليه، بل سيكون تركيب الأجسام من الأجزاء تركيبًا اعتباريًا ولا تتحقق أنواع جسمية وهو مراده من قوله (فيعرض أول ذلك أن هذه الأجسام مختلفة الجواهر)، هذا مضافًا أن الجسم لو امتنع فيه الانقسام الخارجي لذاته لما تحقق انقسام في أي جسم من الأجسام.

وأما لو كان امتناع الانقسام لأمر عرضي مقوم للوجود ـ الشق الثاني ـ كالصورة للمادة فهذا مسلّم وغير باطل في الأفلاك إذ الصورة النوعية هناك مانعة من انقسام الصورة الجسمية الفلكية ولا يمنع إمكان الانفكاك فيما لو لم يكن الأمر كذلك، فلا يمتنع الانقسام لذات الصورة الجسمية، وهو معنى قوله (وثانيا أن طبيعة الجسمية التي لها لا يكون مستحيلًا عليها ذلك و إنما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها، و نحن لا نمنع ذلك).

والشق الثالث يثبت المطلوب من أن المانع عن الانقسام شيء خارجي مفارق. فالطبيعة الجسمية لا يمكن أن تقتضي عدم الانفصال فيمكن أن تنقسم في الأعيان.

■ **الأمر الثاني: تتمة البرهان على إثبات الهيولى**

البرهان الأول: برهان الوصل والفصل

قال الشيخ (فنقول أولًا: قد تحققنا أن الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام، ففي كل طباع الجسمية أن تقبل الانقسام. فيظهر من هذا

أن صـورة الجسـم والأبعـاد قائمـة في شيء. وذلك أن هـذه الأبعاد هـي الاتصالات أنفسـها أو شيء يعرض للاتصال، على ما سـنحققها، و ليسـت أشياء يعرض لها الاتصـال. فإن لفظ الأبعاد اسـم لنفـس الكميات المتصلة لا للأشـياء التي عرض لهـا الاتصال. و الشـيء الـذي هو الاتصال نفسـه أو المتصل بذاته فسـتحيل أن يبـق هـو بعينه، وقـد بطل الاتصـال. فكل اتصـال بعـد إذا انفصـل بطل ذلك البعـد وحصل بعـدان آخـران. وكذلك إذا حصـل اتصال، أعني الاتصـال بالمعنى الـذي هـو فصـل لا عرض، وقـد بينا هـذا في موضـع آخـر. فقد حـدث بعد آخر وبطـل كل واحـد ممـا كان بخاصيته. فـي الأجسـام إذن شيء موضـوع للاتصال والانفصـال، ولما يعـرض للاتصال من المقاديـر المحدودة).

■ **الشرح**

بعد أن أثبت الشـيخ أن الجسـم واحد متصل بنفي الجزء الـذي لا يتجزأ وأنه قابل للقسـمة الخارجية، شـرع ههنا ببيـان أول براهينه على إثبـات الهيولى وهو المسـمى ببرهان الوصل والفصل.

وقبـل الشـروع بالبيـان التفصيـلي لهـذا البرهان، لا بـد من الالتفـات إلى أن الهيـولى ليس لها إلا برهانان أساسـيان، الأول هو برهـان الوصل والفصل والثاني هـو برهان القـوة والفعل، وهما اللـذان يعرضهما الشـيخ ههنا.

فأمـا بالنسـبة للبرهـان الأول ـ أعـني برهـان الوصـل والفصـل ـ فبيانـه أن الجسـم ينقسـم بالفعـل في الخـارج وهـذا الانقسـام لا بـد وأن يكون لـه قابل، فـإن ما يقبل الانقسـام أو الاتصال لا بـد وأن يكون متحققًـا، ولا يمكن أن يكون القابـل هـو المتصـل بذاتـه أي الصـورة الجسـمية إذ المتصل بذاتـه لا يمكن أن

يقبل الانفصال لمكان كون الانفصال لا يجتمع مع ما ذاته تقتضي الاتصال، ولا يقبل الاتصال لكونه متصل الذات وكونه قابلًا للاتصال يعني أنه فاقد له، هذا محال، وبذلك يظهر أن هذا البرهان يتألف من أربع مقدمات:

١ـ المقدمة الأولى: الجسم واحد متصل وهو ما تم إثباته بنفي الجزء الذي لا يتجزأ في مباحث الطبيعيات.

٢ـ المقدمة الثانية: الجسم قابل للقسمة الخارجية لا الوهمية والعقلية فقط، وهو ما أثبتناه في البحث السابق.

٣ـ المقدمة الثالثة: القابل لا بد وأن يكون مع المقبول وهذه المقدمة تعتبر من البديهيات، إذ لا معنى لأن يكون الشيء قابلًا للبياض مثلًا بحيث ينتفي إذا عرض البياض، فقبول القسمة لا بد له من موضوع متحقق عند قبول الجسم للقسمة.

٤ـ المقدمة الرابعة: الشيء لا يقبل نفسه ولا نقيضه، وهذه المقدمة أيضًا يكفي تصورها للتصديق بها، إذ الشيء لو كان متصل الذات بحيث يكون الاتصال مقتضى ذاته كما في الصورة الجسمية فلا يمكن أن يقبل الانفصال الذي هو نقيضه أو الاتصال الذي هو مقتضى ذاته، وعليه لا بد أن يكون القابل للوصل والفصل لا بشرط من حيث الاتصال والانفصال.

فيثبت بجميع ذلك ضرورة وجود شيء آخر غير الصورة الجسمية مقارنًا لها يكون هو الموضوع القابل للوصل والفصل في الأجسام، وهذه هي الهيولى، وكذلك يظهر أن الجسم الذي يقبل الانفصال والاتصال بالذات لا بالعرض كما تبيّن سابقًا، تكون الهيولى بالنسبة له من مقومات وجوده ليتحقق قابلية الوصل

والفصل بالذات لا بالعرض، وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تكون الهيولى إلا جوهرًا لما ثبت في محله وذكرناه سابقًا في المقالة الأولى أن العرض لا يقوّم الجوهر. فثبت أن الهيولى جوهر مقوّم للجسم مستعد لقبول الاتصال والانفصال.

وقوله (طباع الجسمية) يقصد به الذات الجسمية لا الصورة النوعية، وإنما يعبر بالطبيعة والطبائع عن الصورة عادةً لا بالطباع، وبهذا يكون بهذا القول قد عمّم الحكم لكل ذات جسمية سواء أكانت فاعلة بالإرادة أو غير ذلك التي هي من مقتضيات الطبيعة والصورة النوعية.

وفي قوله (وذلك أن هذه الأبعاد هي الاتصالات أنفسها أو شيء يعرض للاتصال) لا بد من التفرقة بين معني الاتصال، فأحد معنييه حقيقي والثاني إضافي، أما الثاني ـ والذي لا يدخل في محل كلامنا ههنا وهو ما نبّه عليه لاحقًا بقوله (لا عرض) ـ فيقصد به التماس الهندسي بين جسمين، كاتصال جسم بجسم آخر، فيكون اتصال الجسم إنما بالقياس إلى جسم آخر بحيث يقال اتصل الجسمان، أو يقصد به التحرك بحركة واحدة كجزئي القطار اللذين يتحركان بحركة واحدة، وأما الاتصال الحقيقي فيقال بالاشتراك اللفظي على معنيين، الأول معنى عرضي والثاني معنى جوهري، والاتصال الحقيقي العرضي هو الامتداد الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء متباينة بالوضع بينها حد مشترك وهذا هو فصل الكم المتصل وهو المقصود من قوله (الاتصالات أنفسها)، والاتصال الحقيقي الجوهري فهو أمر عقلي ووهمي معناه إمكان فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة على قوائم وهو الذي يكون موضوعه الصورة الجسمية وهو المقصود من قوله (شيء يعرض للاتصال).

البرهان الثاني: برهان القوة والفعل

قال الشيخ (وأيضا فإن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل، ومن حيث هو مستعد أي استعداد شئت فهو بالقوة، ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئًا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل. فصورة الجسم تقارن شيئًا آخر غيرًا له في أنه صورة، فيكون الجسم جوهرًا مركبًا من شيء عنه له القوة، ومن شيء عنه له الفعل. فالذي له به الفعل هو صورته، و الذي عنه بالقوة هو مادته، و هو الهيولى

و لسائل أن يسأل و يقول: فالهيولى أيضًا مركبة، وذلك لأنها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل، وهي مستعدة أيضًا.

فنقول: إن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئًا آخر إلا أنه جوهر مستعد لكذا، والجوهرية التي لها ليس تجعلها بالفعل شيئًا من الأشياء، بل تعدها لأن تكون بالفعل شيئًا بالصورة. وليس معنى جوهريتها إلا أنها أمر ليس في موضوع. فالإثبات هاهنا هو أنه أمر، وأما أنه ليس في موضوع فهو سلب، «وأنه أمر» ليس يلزم منه أن يكون شيئًا معينًا بالفعل لأن هذا عام، ولا يصير الشيء بالفعل شيئًا بالأمر العام ما لم يكن له فصل يخصه، وفصله أنه مستعد لكل شيء، فصورته التي تظن له هي أنه مستعد قابل فإذن ليس هاهنا حقيقة للهيولى تكون بها بالفعل، و حقيقة أخرى بالقوة، إلا أن يطرأ عليه حقيقة من خارج، فيصير بذلك بالفعل و تكون، في نفسها و اعتبار وجود ذاتها، بالقوة. و هذه الحقيقة هي الصورة. و نسبة الهيولى إلى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط إلى ما هو جنس و فصل من نسبة المركب إلى ما هو هيولى و صورة).

■ **الشرح**

في هـذا الموضـع يريد الشـيخ بيان برهان القـوة والفعل على إثبـات الهيولى، وهـذا البرهان أعـم مأخذًا من برهان الوصل والفصـل، إذ هذا البرهان لا يختص بالأجسـام العنصريـة كبرهـان الوصـل والفصل بل يعـم الأجسـام الفلكية التي لا يمكـن أن يعـرض لهـا الوصـل والفصل بسـبب صورتهـا النوعية عـلى مابيّناه سـابقًا، وإن كان في هـذا الكلام نظر ببيان أن الجسـم طبيعة محصّلة في الأعيان وحكـم الأمثـال فيمـا يجـوز ولا يجوز واحـد، فبهـذه الضميمة يمكن تتميـم مورد البرهان السـابق ليشـمل الأجسـام الفلكية وسـتأتي الإشـارة إلى ذلك لاحقًا.

وحاصـل هـذا البرهـان أن الجسـم مـن حيـث هـو جسـم متصـل بالفعل ومـن حيـث هو في معـرض عوارض مختلفة من التشـكلات والألوان والأشـكال بالقـوة، والشـيء من حيـث هو بالفعل لا يمكـن أن يكون من حيـث هو بالقوة، أو قـل لا يمكـن أن يكون الشـيء قابلًا من حيـث هو بالفعل، بـل لا بد من أن تتعـدد الحيثيتان في الجسـم، فيكـون فيه حيثية القـوة غير حيثيـة الفعل، وإذا كان الأمـر كذلـك فلا بد أن يكون في الجسـم موضوع قابل للعـوارض المختلفة التي يكون الجسـم لهـا بالقوة، وهـو الجوهـر القابل لها المسـمى بالهيولى.

وههنـا نكتة تحليلية دقيقة، وهي أن الشـيء الواحـد يمكن أن ينتزع منه معانٍ متعـددة، فإمـا أن تكون هـذه المعاني متقابلـة أو غير متقابلة، فيمكـن أن ينتزع مـن شيء واحـد معنيـان ذاتيـان متغايران مـن حيثيتـين متباينيتن، وقـد ينتزع منـه معنيـان متقابلان أحدهمـا ذاتي والآخر عرضي أو كلاهمـا عرضيان، ومثاله قطعـة السـكر مثـلًا فهي بيضـاء وحلوة، وهـذان معنيـان متغايـران في موضوع واحـد انتزعـا من حيثيتين، فالسـكر ليس حلـو من حيث هو أبيـض وإن كان

البياض والحلاوة موضوعهما قطعة السكر ومقومان لها، ولا يلزمه التركيب الخارجي، بل هو تركيب عقلي فقط، وأما إذا انتزعنا معنيان متقابلان فلا يمكن أن يكون هذان المعنيان ذاتيين للزوم كون الشيء متقوّمًا بالشيء ومقابله وهو اجتماع المتقابلين الباطل، ومثال المعنيين العرضيين المتقابلين المنتزعين من أمر واحد، اتصاف شيء بالعلية والمعلولية من جهتين. إذا تبيّن ذلك فالقوة والفعلية بالنسبة للجسم أمر بالذات، أي الجسم من حيث هو هو بالفعل ومن حيث هو هو قابل، وهذان معنيان متقابلان فلا يمكن أن يكونا منتزعين من موجود واحد، لما تبيّن أن المعنيين الذاتيين المتقابلين لا يمكن أن يتم انتزاعهما من موضوع واحد، بل لا بد من تحقق موضوعين وموجودين أحدهما يكون حامل الفعلية والثاني حامل القوة.

ثم إن ههنا إشكالات نورد بعضًا مما ذكر في الكلمات ومن ثم نتعرض لما ذكره الشيخ ههنا.

أما الإشكال الأول فقد استشكل على هذا البرهان، بأن تقرير برهان القوة والفعل قد يبيّن بقياسين، الأول أن يقال إن الجسم من حيث هو متصل أمر بالفعل، وكل أمر بالفعل لا يكون بالقوة، فينتج أن الجسم من حيث هو متصل لا يكون بالقوة، فعندئذ لا يكون شيء من الجسم من حيث هو جسم بالقوة، والثاني أن قابل الشيء يكون أمرًا بالقوة، ولا شيء من الجسم يكون بالقوة، فينتج أن لا شيء من الجسم يكون قابلًا. والإشكال الذي يتوجّه إنما يتوجه على القياس الأول في كبراه، أعني أن كل شيء بالفعل لا يكون بالقوة، فإن الصواب أن يقال إن كل أمر بالفعل من حيث ذاته لا يكون أمرًا بالقوة من حيث ذاته، ولا مانع أن يكون أمرًا بالقوة من حيث غيره، فعندئذ تكون

الصورة الجسمية من حيث هي هي متصلة الذات، ومن حيث البياض أو السواد بالقوة، فلا يلزم اجتماع المتقابلين، وبعبارة أخرى «وإن قلتم إنه إذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متحصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل معًا وهو محال قلنا الصحيح امتناع أن يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة فعلًا وأما إذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس إلى شيء وبالقوة بالقياس إلى شيء آخر فامتناعه غير ممنوع، فالفعل والقوة يجوز أن يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة إلى شيئين بأن يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوم عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم أشياء كثيرة عنه فالغلط هاهنا من إهمال الحيثيات ومن استعمال منشإ الاتصاف بشيء موضع الحامل له ولا يلزم أن يكون الحامل لمعنى القوة و الإمكان هو بعينه منشأ القوة و الإمكان».[1]

والجواب على هذا الإشكال يكون من طريقين:

الطريق الأول كما أفاده صدر المتألهين أن حيثية القبول لو كانت للصورة بالذات لكان القبول مقوّمًا لها وهو باطل لكونها ممتدة الذات، وهذا الجواب قد يقال إنه لا يرد على المستشكل إذ إنه لم يفرض كون القوة أمرًا ذاتيًا للصورة بل أمرًا عرضيًا. قال ما لفظه «والجواب أن كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة وجودية و لا بد لها من منشإ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه هو بحسب أن يكون في مرتبة ذاته موصوفًا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم إن كثيرًا من

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٦١.

الأشـياء تجـد في ذاتها عدم أشـياء كثيـرة فإن زيـدًا مثلًا في ذاته بحيث تسـلب عنـه الشـجرية والفلكيـة وغيرهمـا فلا بد أن يكـون في ذاته حيثيـة عدمية غير حيثيـة كونـه زيـدًا لأن زيديـة زيد صفـة وجودية يمكـن تعقلها من غيـر تعقل سـلب شيء من الأشـياء ففيه لا محالـة تركيب من وجود وعدم و كذلك الجسـم بمـا هو جسـم لـه في ذاته سـلب كثيـر من الأشـياء و ليسـت الجسـمية بعينها معناها سـلب السـواد و الحركة و غيرهما و إلا لزم من تعقلها تعقل تلك السـلوب وليـس الأمـر كذلك فـإذن كل من هذه الموجودات و كذا الجسـم بما هو جسـم مركـب في الخـارج مـن الأمريـن أحدهما مـا به هو موجـود بالفعـل و هو صورة ذاتـه و الآخـر ما به هـو أمر بالقـوة و هو مادتـه و جهة نقصه و قصـوره».[1]

الطريـق الثـاني أن يقال أن الشـيء إذا كان فيه قابلية الانفصـال ففيه قابلية الاتصـال كذلك، فالجسـم عندئذ فيـه قابلية الاتصال كما فيـه قابلية الانفصال، فعندئـذ يكـون الجسـم قابـلًا للاتصـال، فيتوجـه السـؤال للمستشـكل عـن موضـوع قابليـة الاتصـال، ولا يمكـن أن يكون الصورة الجسـمية إذ هـي بالفعل متصلـة لا بالقوة، وكذلك يقال إن الجسـم القابل للبياض فهـو إنما يقبل البياض لا بنفـس قبولـه للبيـاض بـل لوجود مبـدأ قابـل للبيـاض، فالقابليـة للبياض متقدمـة بالرتبـة عـلى قبول الجسـم للبياض، فلا يقـال إن القابليـة للبياض أمر قيـاسي وبالعرض بالنسـبة للبيـاض، بل القوة أمر ذاتي للجسـم لا قياسي لكون القـوة متقدمة رتبة عـلى المقيس إليـه المفروض.

---

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص٦١.

والإشكال الثاني الذي طرح في بعض الكلمات هو مناقضة على نفس الكبرى ـ أي كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة ـ حيث يذكر إن النفس صورة بسيطة غير مركبة، ولكنها تقبل أشياء متعددة كالعلوم المتعددة، فتكون النفس بالفعل وبالقوة، فينتج أن بعض ما هو بالفعل يكون بالقوة، وبعبارة أخرى «أن أصل الحجة منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة إنسانية كانت أو فلكية لأنها من حيث ذاتها جوهر صوري و لها قوة قبول الكمالات و التعقلات و تنوع الإرادات بالتصورات فكبرى القياس الأول و هو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة منسوخة بقياس من الشكل الثالث و هو أن النفس الإنسانية مثلا أمر بالفعل من جهة ذاتها و كل نفس إنسانية لها قوة أمر فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوة أمر ما و هو نقيض تلك الكبرى لأنها في قوة قولنا لا شيء مما هو بالفعل بالقوة».[1]

هذا مضافًا إلى العقل حيث إنه مجرد وبسيط كذلك ومع ذلك يقبل الصور العلمية المتعددة، أي «النقض بوجود العقول فإنها تفعل فيما تحتها و تقبيل الوجود عما فوقها فذاتها مركبة في الخارج عن أمرين بأحدهما تفعل و بالآخر تنفعل».[2]

وجوابه أن النفس من حيث ذاتها بالفعل ومن حيث فعلها هي بالقوة، فليس النفس من حيث ذاتها بالفعل وبالقوة معًا، وهذا معنى قول الحكماء أن

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٦١.

(٢) المصدر نفسه.

النفس مادية فعلًا وإن كانت مجردة ذاتًا. وأما الجواب على ما طرحه من كون العقل قابلًا وبالفعل فأن يقال إن العقل يقبل بماهيته ويفعل بوجوده، فماهيته لا بشرط من الوجود والعدم، فيقبل الوجود ومن ثم يفعل به، هذا مضافًا إلى أن القبول والقوة من المشتركات اللفظية التي لا ينبغي أن يتم الخلط فيها، فلها ثلاثة معانٍ: الأول هو الانفعال التجددي وهو الحدوث الزماني، والثاني الانفعال الذاتي الذي يكون للماهية في قبول الوجود والكمالات الوجودية وهو قبول ذهني إذ الماهية من حيث هي هي لا بشرط وتقبل الوجود بتحليل من العقل، وإلا في الخارج فلا تخرج عن حدي الوجود والعدم، والثالث القابلية والقوة بمعنى مطلق الاتصاف كالزوجية للأربعة، ويرجع الإشكال السابق إلى الخلط في معاني القوة.

والإشكال الأخير الذي ذكره الشيخ في قوله (و لسائل أن يسأل و يقول) فحاصله أن الهيولى أمر بالفعل لمكان وجودها ومع ذلك هي بالقوة بالذات لكونها قابلة للأشياء، فهي عندئذ بالفعل وبالقوة بالذات.

والجواب أن يقال إن الهيولى فعليتها الاستعداد، لا أنها شيء بالفعل له الاستعداد حتى يرد هذا الإشكال، وبعبارة أخرى إن فصل الهيولى أنها مستعدة لا أنها تتحصل أولًا ثم تتصف بالاستعداد، بل تحصّلها بفصلها الذي هو الاستعداد، نعم يلزم أن تكون الهيولى متعلقة بشيء آخر ولذا لا تكون الهيولى إلا جزء موجود آخر لكونها الاستعداد في ذاتها.

تتمة: في تعميم البرهان لجميع الأجسام في عالم الوجود

قال الشيخ (فقد بان من هذا أن صورة الجسمية من حيث هي صورة

الجسمية محتاجة إلى مادة، ولأن طبيعة الصورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف. فإنها طبيعية واحدة بسيطة، ليس يجوز أن تتنوع بفصول تدخل عليها بما هي جسمية، فإن دخلتها فصول تكون أمورًا تنضاف إليها من خارج، وتكون أيضًا إحدى الصور المقارنة للمادة، ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية.

وبيان هذا هو أن الجسمية إذا خالفت جسمية الأخرى فيكون لأجل أن هذه حارة وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة أرضية. وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئًا محصلًا ما لم يتنوع بأن يكون خطًا أو سطحًا أو جسمًا، وكالعدد الذي ليس هو شيئًا محصلًا ما لم يتنوع اثنين أو ثلاثة أو أربعة.

ثم إذا تحصل لا يكون تحصله بأن ينضاف إليه شيء من خارج، وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية أو العددية دونها طبيعة قائمة مشار إليها تنضاف إليها طبيعة أخرى فتتنوع بها، بل تكون طبيعة الاثنينية نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية وتختص بها، والطولية نفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها.

وأما هاهنا فلا يكون كذلك، بل الجسمية إذا أضيف إليها صورة أخرى لا تكون تلك الصورة التي تظن فصلًا والجسمية باجتماعها جسمية، بل تكون الجسمية أحدهما متحصلة في نفسها متحققة. فإنا نعني هاهنا بالجسمية التي كالمادة لا التي كالجنس، وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان، و سيأتيك هاهنا إيضاح وبيان لذلك.

على أنك قد تحققت فيما تبين لك الفرق بينهما، فما كان كالمقدار يجوز

أن تكـون أنواعـه تختلـف بأمور لها في ذاتهـا، والمقدار المطلق لا يكـون له في ذاته شيء منهـا، وذلـك لأن المقـدار المطلـق لا تتحصـل لـه ذات متقـررة إلا أن تكون خطًا أو سـطحًا، فإذا تحصل خطًا أو سـطحًا جاز أن يكـون للخط لذاته، مخالفة للسـطح بفصل هـو محصل لطبيعـة المقدارية، خطًا أو سـطحًا.

وأما الجسـمية التي نتكلم فيها فهي في نفسـها طبيعـة محصلة، ليس تحصل نوعيتهـا بشـيء ينضم إليهـا، حتى لو توهمنـا أنـه لم ينضم إلى الجسـمية معنى، بل كانت جسـمية لم يمكـن أن يكون متحصلًا في أنفسـها إلا مادة واتصال فقط. وكـذا إذا أثبتنـا مع الاتصال شـيئًا آخر فليـس لأن الاتصال نفسـه لا يتحصل لنا إلا بإضافتـه إليـه وقرنـه به، بل بحجـج أخرى تبـين أن الاتصال لا يوجـد بالفعل وحـده. فليـس أن لا يوجد الشـيء بالفعل موجـودًا هو أن لا تتحصـل طبيعيته، فـإن البياض والسـواد كل شيء منهما متحصـل الطبيعة معـنى متخصصًا، أتم تخصيصـه الذي هـو في ذاته، ثم لا يجـوز أن يوجد بالفعـل إلا في مادة.

وأمـا المقـدار مطلقًا فيسـتحيل أن يتحصل طبيعة مشـارًا إليهـا إلا أن يجعل بالضرورة خطًا أو سـطحًا، حتى يصير جائزًا أن يوجد، لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقـدارًا، ثم يتبعـه أن يكـون خطًـا أو سـطحًا على سـبيل أن ذلـك شيء لا يوجد الأمر دونه بالفعل. و إن كان متحصل الذات، فإن هذا ليس كذلك، بل الجسـمية تتصـور أنهـا وجدت بالأسـباب التي لهـا أن توجد بهـا وفيها وهي جسـمية فقط بـلا زيادة، والمقـدار لا يتصور أنه وجد بالأسـباب التي له أن يوجـد بها وفيها وهو مقـدار فقـط بلا زيـادة. فذلك المقدار لذاتـه يحتاج إلى فصول حتى يوجد شـيئًا متحصـلًا، وتلك الفصول ذاتيات له لا تحوجـه إلى أن يصير لحصولها غير المقدار. فيجـوز أن يكون مقـدارًا يخالف مقدارًا في أمـر له بالذات. وأما صورة الجسـمية

مـن حيث هي جسـمية فهـي طبيعـة واحدة بسـيطة محصلة لا اختـلاف فيها، ولا تخالـف مجرد صورة جسـمية لمجرد صورة جسـمية بفصل داخل في الجسـمية، ومـا يلحقهـا إنمـا يلحقها عـلى أنها شيء خـارج عـن طبيعتها. فلا يجـوز إذن أن تكون جسـمية محتاجة إلى مادة، وجسـمية غير محتاجـة إلى مادة.

واللواحـق الخارجيـة لا تغنيهـا عـن الحاجـة إلى المادة بوجـه من الوجـوه، لأن الحاجـة إلى المـادة إنما تكون للجسـمية ولكل ذي مـادة لأجل ذاته، وللجسـمية من حيث هي جسـمية لا من حيث هي جسـمية مع لاحق. فقد بان أن الأجسـام مؤلفة من مادة وصورة).

■ الشرح

أشـرنا فيما سـبق أن برهـان القوة والفعـل يتميّز عن برهـان الوصل والفصل بـادئ النظر بأنه يعمّ الأجسـام الفلكية، وهنا يشـرع الشـيخ ببيان هـذه التتمة عـلى وجه تفصيلي، بحيـث يمكن القول بأنه تتميم للبرهان الأول الذي لم يشـمل كل الأجسـام، وذلـك لأن مـا انطلق منـه برهان الوصـل والفصل هو الأجسـام التي تنقسـم في الأعيان في حين أن الأجسـام الفلكية لا تنقسـم بسـبب صورتها النوعية عـلى ما تقدمت الإشـارة إليه.

وخلاصـة مـا أفـاده ههنـا أن الطبيعة الجسـمية هـي طبيعة نوعيـة محصّلة لا تختلـف إلا بمـا هـو خـارج عـن ذاتهـا، وبالتـالي فـإن مقتضاهـا واحـد، فإن اقتضـت الأجسـام العنصرية الهيولى فمـا لا ريب فيه اقتضاء الأجسـام الفلكية كذلـك، لاشـتراكها معهـا في أصـل الطبيعة الجسـمية وحكـم الأمثـال فيما يجوز ولا يجـوز واحد.

وممـا تقـدم يظهـر أن تعميم هـذا الحكم من الأجسـام العنصريـة إلى الفلكية فرع إثبات أن الصورة والطبيعة الجسـمية طبيعـة نوعية محصّلة، وهذا ما يقتضي التفريـق بـين الطبيعـة النوعيـة المحصلـة والطبيعة الجنسـية المبهمـة، وصفوة الـكلام في ذلـك أن هناك ما به الاشـتراك وما بـه الامتياز بينهمـا، ونحن ذاكرون الفروق والاشـتراكات بين الأمرين على نحو عـام أولًا ومن ثم نذكر تطبيقات ذلك على محل كلامنا، حيث نمثّل للطبيعة النوعية المحصلة بالجسـم المأخوذ بشـرط لا ـ إذ الجسم لا بشرط جنس وهو الذي نبّه عليه بقوله (فإنا نعني هاهنا بالجسمية التي كالمادة لا التي كالجنس) ـ ونمثّل للطبيعة الجنسية المبهمة بالمقدار.

أما الاشـتراك بـين الطبيعة النوعيـة المحصلة والطبيعة الجنسـية المبهمة فهو عـلى ثلاثة أمور:

١ـ أن كليهمـا معنيـان مباينـان لمـا ينضـم إليهمـا في العقـل مـن المعـاني الأخـرى. فالجسـم الذي ينضم إليه الصـورة الهوائية معنيـان متباينان وكذلـك المقدار بالنسـبة للخـط والسـطح والمقدار.

٢ـ أن كليهما بالنسبة إلى ما ينضم إليهما مبهمٌ.

وبه يظهر أن الجسـم بالنسـبة للصـورة المائية أو الهوائيـة أو غيرهما مبهم بالقيـاس إليهمـا بحيث يمكن للجسـم أن يكـون ماءً أو هـواءً إلى غير ذلـك، وكذلـك المقـدار يمكـن أن يكـون خطًـا أو سـطحًا أو جسـمًا تعليميًـا، فهـو مبايـن ومبهم بالقيـاس إلى ما ينضـم إليه.

٣ـ مـا ينضـم إليهما يكون معيّنًـا لهما بتعيّن جديد. وهو واضح بالنسـبة لـكلّ مـن الجسـم والمقـدار، إذ الماء يعيّن الجسـم مثلًا كمـا أن الخط يعيّن المقدار.

وأما ما به الامتياز بينهما، فعلى ستة أمور:

١ـ الطبيعة الجنسية المبهمة ماهية ناقصة في نفسها، فالإبهام مأخوذ فيها بحيث مع غيرها تتشكل ذات تامة، بخلاف الماهية النوعية التي هي ذات تامة في نفسها وإن كانت مبهمة بالقياس.

وبهذ يظهر أن المقدار مبهم في ذاته، فهو الامتداد المبهم عن كونه في جهة واحدة أو جهتين أو ثلاثة، فهو في نفسه مبهم لا بالقياس، بخلاف الطبيعة الجسمية فهي تصورًا تامة التذوّت، فهي الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، ويمكن أن يتصور بلا صورة تنضم إليه كما لو تصورنا الجسم اللامتناهي على ما تقدم.

٢ـ المعنى المنضم للماهية الجنسية والمعيِّن لها والذي هو الفصل من عوارض الماهية بحيث يعرض على ماهيتها ويحصّلها، بخلاف المعنى المنضم للماهية النوعية فهو عارض على وجودها لا على ماهيتها.

وبه يظهر أن الجسم اللابشرط هو بنفسه ذات محصلة يمكن أن توجد في الخارج فإذا انضمت الصورة النوعية لها إنما ينضم إلى وجودها لا إلى ماهيتها، بخلاف المقدار الذي يعرض على ماهيته الخط أو السطح لا على وجوده.

٣ـ المعنى المنضم إلى الطبيعة الجنسية يحصّلها نوعًا بسيطًا، بحيث تكون الطبيعة الجنسية جنسًا تحليليًا فيه، وأما المعنى العارض على الطبيعة النوعية المحصلة فيحصّله نوعًا مركبًا بحيث تكون الطبيعة النوعية المحصلة جزءًا خارجيًا عينيًا لا تحليليًا.

وعليه فالجسم بشرط لا عندما ينضم إليه الصورة النوعية يحصلها

نوعًا مركبًا بحيث لا يكون جزؤه تحليليًا، فالصورة النوعية المائية جزء حقيقي خارجي في الجسم المائي ينضم إلى الطبيعة الجسمية، بخلاف المقدار الذي يتعيّن بالخط فيكون نوعًا بسيطًا ويكون جزؤه تحليليًا.

٤ـ الطبيعة الجنسية توجد مع الفصل المنضم إليها بوجود واحد، أما الطبيعة النوعية المحصلة فتوجد مع ما ينضم إليها بوجودين فيهما نوع من الاتحاد.

وعندئذ يظهر أن الجسم والصورة المائية غير موجودين بوجود واحد، بخلاف المقدار والخطيّة، واللون والمفرقية للبصر فهو وجود واحد خارجًا متعددين تحليلًا، وهو متفرع على ما سبق.

٥ـ الطبيعة الجنسية لا يمكن توهمها قائمة بنفسها في الخارج دون الفصل المنضم إليها، بخلاف الطبيعة النوعية المحصلة التي يمكن فيها ذلك دون ما ينضم إليها. وهذا الفرق متفرّع على سابقه.

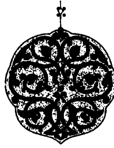
ويمكن بذلك توهم الجسم اللامتناهي ولا يضر ذلك بتحصّله، بخلاف المقدار الذي هو الامتداد فلا يمكن توهمه دون ما يحصّله من الفصول أي الخط أو السطح أو الجسم التعليمي.

٦ـ الفصل يكون من سنخ الجنس وما ينضم إلى الطبيعة النوعية لا يكون كذلك، وهو من أهم الفروق، ومعناه أن عروض الفصل على الجنس هو عروض داخلي لا خارجي ولذا يكون متممًا لذاته ومسانخًا له.

وعليه فالمقدار الذي هو الامتداد عندما يعرضه فصل البعد الواحد

ليتحصّل منه خط، فليس البعد الواحد أجنبيًا عن الامتداد بل هو من سنخه، بخلاف الصورة المائية التي تعرض على الجسم فهو من غير سنخه إذ الجسم هو الامتداد بالقوة في الأبعاد الثلاثة وليس بينه وبين الصورة المائية سنخية من هذا القبيل.

ومن جميع ذلك، يتحقق أن الطبيعة الجسمية ليست طبيعة جنسية مبهمة وإنما هي طبيعة نوعية محصّلة، وبه يسري حكم الطبيعة الجسمية إلى كل الأجسام العنصرية والفلكية، إذ لو كانت الطبيعة جنسية فلا يمكن إسراء حكمها إلى الانواع فاللون الذي هو جنس البياض والذي مع الفصل يشكّل نوعًا واحدًا بسيطًا مفرق للبصر، ولا يمكن بذلك تعميم حكم تفريق البصر إلى كل لون، وكذلك المقدار في الخط، وإن شئت قلت إن المقدار في الخط لا كالجسم في الماء وأنواع اللون ليست كأحكام الجسم، فالألوان لها أحكام متباينة بينما أحكام الجسم لها أحكام مشتركة وهو معنى قوله (الجسمية إذا خالفت جسمية الأخرى فيكون لأجل أن هذه حارة وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة أرضية. وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئًا محصلًا ما لم يتنوع بأن يكون خطًا أو سطحًا أو جسمًا).



[الفصل الثالث] (ج)
فصل في أن المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

القسم الأول: براهين استحالة تعرّي المادة عن الصورة

▪ **البرهان الأول: لزوم تركب الهيولى من مادة وصورة**

قال الشيخ (ونقول الآن إن هذه المادة الجسمانية يستحيل أن توجد بالفعل متعرية عن الصورة. ومما يوضح ذلك بسرعة أنا بيّنا أن كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل محصَّل قائم، وأيضًا استعداد لقبول شيء آخر، فذلك الوجود مركب من مادة وصورة، والمادة الأخيرة غير مركبة من مادة وصورة).

▪ **الشرح**

أولًا: تنبيه على وضوح المسألة

بعد أن انتهى الشيخ من بيان ماهية الجسم وأنه مركب من مادة وصورة،

يشـرع في بيـان امتنـاع تجـرّد المـادة عن الصـورة بحيث تكـون قائمة في نفسـها خارجًا بشـكل مستقلٍ.

يقـيم الشـيخ عدة براهـين على هـذا المطلب، ولكـن الإنصـاف أن الأمر من الوضـوح بمـكان بحيث يسـهل التصديـق بأن المـادة لا يمكـن أن تقوم بنفسـها بمعـزل عـن صورة ما بمجـرّد تصـوّر ماهية المـادة وحقيقتها وأنها الـتي تكون من حيث هـي هي محـض القبول والاسـتعداد.

نعـم، من لطائـف الأمور التي نجـد المقام يقضـي بالتنبيه عليهـا، أنه يصعب عـلى العقـل الإنسـاني تصور الشـيء الـذي يكون إمـا في غاية الضعـف أو في غايـة الشـدّة، وكأن للعقل حدّ أعلى وحدّ أدنى مـن إدراك المدركات على ما هي عليـه، بحيـث يصعب عليـه تصور ما هـو وراء الحدّين، وفي مقامنـا إن المادة في الواقع جوهر مسـتعد لقبول الأشـياء، فذا حدّق العقل في جنسـها وفصلها يظهر لـه بشـكل جلي عـدم إمـكان أن تقوم بنفسـها في الأعيـان معرّاة عـن الصورة، وتفصيـل ذلك أن الجوهر الذي هـو جنس الهيولى أمر مبهم من حيث التحصّل في الأعيـان، وإنمـا يتحصل بالفصل، وفي مقامنا ليس الفصـل إلا القبول وهو أمر عدمـي وحيثية فقدان، وواضح أن إضافة أمـر عدمي لأمر مبهم لا يكفي لتحقيق التحصّل في الأعيان الخارجية على نحو الاستقلال.

نعـم، لا ينبغـي أن يلتبس الأمر فيتوهـم أننا نعني بهذا الكلام مـا قد يتراءى مـن ظواهـر بعض ما في المصنفـات من أن الهيولى عدم ولا شـيئية لها، فإن قول القائل «الهيولى ليسـت بشيء» لا يقصد به أنها معدومة، إذ قد يقال إن الشيئية تسـاوق الوجـود وما ليس بشـيء معدوم، بل نقـول هي موجود بالقـوة، وما هو بالقـوة يعتبر من أقسـام الموجودات، وقـد تقدّم مرارًا وتناهى إلى المسـامع تكرارًا

أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل، اللهم بلى، إن قولنا «ليست بشيء» المراد منه أن العقل الإنساني عندما يتوجه ويقول «هذا شيء» فإنه يقصد الماهيات الفعلية التي لها آثارها الخاصة في الخارج، كالنار التي تحرق والماء الذي يبرّد وهكذا، فالشيئية بتوجه الذهن العامي مختصة بالماهيات الفعلية التي لها آثارها الخاصة، أما الهيولى فهي وإن كانت ذات ماهية إلا أنها ليست فعلية، ولذا لا تسمى شيئًا باللسان العامي غير الحكمي، وإن سمّيت بشيء فمن باب المجاز لأنها تقبل الأشياء.

ونظير هذا التقريب وإن كان على العكس منه، إطلاق عدم الشيئية على الواجب في بعض الكلمات، إذ قد يقال إن الواجب ليس بشيء، فذلك من قبيل أنه لا ماهية له بحيث تكون فعلية خاصة من الفعليات، ومنه يظهر أن الشيئية بإطلاق الذهن العامي متقومة بقيدين:

١ـ الأول كون الشيء ماهية

٢ـ الثاني كونه ذا فعلية خاصة ومحددة، وبهذا القيد تخرج الهيولى وبالأولى يخرج الواجب.

ثانيًا: صياغة البرهان الأول

رجوعًا إلى متن الشيخ، إن البرهان الذي يقيمه على أن الهيولى لا تفارقها الصورة حاصله قياس استثنائي، تكون الشرطية فيه: لو قامت الهيولى بنفسها بالفعل متعرية عن الصورة، لتركّبت ـ أي الهيولى ـ من مادة وصورة. والتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

أما بطلان التالي فواضح، إذ الهيولى غير مركبة من هيولى وصورة على

ما تبـيّن في الفصـل السـابق مـن تعريف الجسـم والصـورة والمادة.

وأمـا بيان الملازمة فمـا ظهر أن كل ما يكون بالفعل من جهة وفيه اسـتعداد لأن يكـون شـيئًا آخـر من جهة أخرى، يكـون مركبًا من مادة وصورة إذ الشـيء مـن حيـث هـو قابـل لا يمكـن أن يكـون فاعـلًا والعكـس بالعكـس، والجوهر لا يمكـن أن يتقـوّم بعـرض، فلا بـد عندئـذ أن يكـون الجوهر الذي فيـه هاتين الجهتـين مركبًا من جوهـري الصورة والهيـولى. هذا.

وبعبارة أخرى، إن الهيولى قائمة في نفسها حسب الفرض، فهي عندئذ بالفعل إذ قيامهـا في نفسـها يعـني أن لها فعلية متحصّلـة في الخارج بنفسـها، وأما كونها بالقوة ومسـتعدة فلأن حقيقتها الهيولانية تعني أنها الجوهر المسـتعد، فإذا كان في الهيولى المسـتقلة حسـب الفرض حيثية الفعل وحيثية القوة يجـري فيها البرهان السـابق في الفصـل السـابق، أي برهان الفعـل والقوة فيثبت بذلـك أن الهيولى مركبة من صورة وهيولى.

▪ البرهان الثاني: بطلان أن تكون الهيولى ذات وضع أو غير ذات وضع لو استقلّت

قـال الشـيخ (**وأيضًا إنهـا إن فارقت الصورة الجسـمية فلا يخلو إمـا أن يكون لهـا وضـع وحيز في الوجود الـذي لها حينئـذٍ، أو لا يكون، فإن كان لهـا وضع وحيز وكان يمكـن أن تنقسـم فهـي لا محالة ذات مقـدار وقد فرض لا مقـدار لها، و إن لم يمكـن أن تنقسـم ولهـا وضع فهـي لا محالـة نقطة ويمكـن أن ينتهـي إليها خط، ولا يجـوز أن تكـون مفـردة الذات منحـازة، على ما علمـت في مواضع.**

وأمـا إن كان هـذا الجوهر لا وضع له ولا إليه إشـارة، بل هـو كالجواهر المعقولة، لم يخـل إمـا أن يحـل فيـه البعد المحصـل بأسـره دفعـة، أو يتحرك هـو إلى كمال

مقداره تحركًا على الاتصال. فإن حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار مختصًا بحيز، و إلا لم يكن حيز أولى به من حيز، فقد صادفه المقدار حيث انضاف إليه، فيكون لا محالة قد صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه، فيكون ذلك الجوهر متحيزًا، إلا أنه عساه أن لا يكون محسوسًا، وقد فرض غير متحيز البتة، هذا خلف.

ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة من قبول المقدار، لأن المقدار إن وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز، ولم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الأحياز المختلفة المحتملة له، فيكون حينئذ لا حيز له، وهذا محال، أو يكون في كل حيز يمكن أن يكون له لا يخصص ببعضه، وهذا أيضًا محال.)

■ الشرح

هذا البرهان حاصله أن الهيولى إذا فُرضت في الأعيان مجردة عن الصورة بحيث تتحقق مفارقة للصورة، يلزم منه بالقسمة العقلية أن تكون إما ذات وضع وحيز أو لا:

وعلى الأول تكون الهيولى محسوسة لوضوح أن كل ذي وضع ـ بمعنى ما يتعلق به الإشارة الحسية ـ محسوس، وهذا يستلزم أن تتحقق في أحد الجهات الستة من العالم ـ الفوق والتحت والأمام والخلف واليمين واليسار ـ .

وهذا الفرض يمكن أن يتحقق على وجهين:

١ـ الأول: أن تكون في وضع وحيّز وتقبل الانقسام.

٢ـ الثاني: أن تكون في حيّز ووضع ولكن لا تقبل الانقسام.

والوجـه الأول باطـل لتأديتـه خـلاف الفـرض، وذلـك أن الهيولى لـو كانت محسوسـة مسـتقلة عن الصـورة ولكن تقبـل الانقسـام، فهي عندئذ ليسـت إلا الجسـم المركـب من المـادة والصورة وليس هـذه حقيقة المادة، وإن شـئت قلت لـو كانـت المادة أمرًا مسـتقلًا وله وضع وحيّز وقابل للقسـمة، فـأي فرق عندئذ بينهـا وبين الجسـم التي هي جزؤه؟ لا فرق البتة، فيلـزم على الوجه الأول صيرورة الهيولى غير ذاتها.

وأمـا الوجـه الثـاني، أي فرض الهيولى المسـتقلة ذات حيز ووضـع ولكن غير قابلة للانقسـام، فسـتكون عـين النقطة عندئـذ، إذ ما ذكر هو حـدّ النقطة وهو خـلاف الفـرض، هـذا مضافًـا إلى أن الهيـولى لـو كانت نقطـة لاتصلـت قطعًا بالمقـدار، إذ النقطـة هـي نهاية الخط ولا نقطـة في الأعيان بحيث تكـون منحازة عـن الخـط، وكذلـك الخط لا ينحاز عن السـطح لأنـه نهايته والسـطح لا ينحاز عـن الجسـم لأنه نهايتـه، فلو فرضنا الهيولى نقطة لاسـتلزمت الكون مع الجسـم وقـد فُرضـت مسـتقلة، هذا خُلفٌ. وهـذا هو المراد مـن قوله (ويمكـن أن ينتهي إليهـا خـط، ولا يجوز أن تكون مفردة الذات منحـازة، على ما علمت في مواضع). هـذا كلّه على الشـق الأول أعني كـون الهيولى ذات وضـع وحيّز.

وأما على الثاني ـ أعني أن يقال إن الهيولى المسـتقلة حسـب الفرض لا وضع لهـا ولا حيّـز ـ فهـي عندئذ من المجـرّدات إذ سـتكون مـن الأمـور العينية غير المحسوسـة، وعليـه إمـا أن يقال إنهـا على هذا الفـرض لا تقبل شـيئًا ولا تكون بالقـوة بالنسـبة لأي شيء، فهذا قول واضح البطلان إذ سـتكون الهيولى عندئذ عقـلًا مجرد لا هيولى. هـذا خلف.

وإما أن يقال إنها تقبل المقدار مثلًا، فهذا على نحوين، إما أن يحلّ فيها المقدار

دفعةً أو إنها تتحرك بحيث تتقدّر بمقدار معيّن تدريجًا، وهذان الفرضان محالان:

أما النحو الأول ـ بأن يقال يتحد بها المقدار دفعة ـ فبيان استحالته أنه يُسأل عن الهيولى التي فرضت مستقلة، قبل أن يلاقيها المقدار ويحلّ فيها، هل هي في حيّز أم لا؟ وكونها في حيّز على نحوين، إذ إما أن تكون في كلّ حيّز أو تكون في حيّز معيّن أو تكون في حيّز غير معيّن، فههنا احتمالات:

١ـ إما أن لا تكون في حيّز أصلًا، وهذا باطل إذ فرض اتحادها بالمقدار لا يمكن أن يكون مع فرض كون الهيولى لا في حيّز، أو فقل لا يمكن للمقدار الذي هو في حيّز أن يتحد بما هو لا في حيّز.

٢ـ إما أن تكون في كلّ حيّز، وهذا باطل، لضرورة أن الشيء المحسوس لا يكون في كل مكان.

٣ـ إما أن يكون في حيّز غير معيّن، وهو باطل كذلك للترجيح بلا مرجّح بين مكان وآخر.

٤ـ إما أن تكون في حيّز مخصوص، وهذا الفرض هو الذي يسلم، ولكن يلزمه خلاف الفرض من كون الهيولى غير ذات وضع، إذ يقال إن المقدار لقي الهيولى هنا أو هناك أي في مكان وحيّز خاص، وهذا عين القول بأن للهيولى وضع قبل أن تتقدّر بمقدار معيّن. هذا خلف.

وقد بان استحالة أن تكون الهيولى ذات وضع بالفرض السابق.

أما النحو الثاني ـ بأن يقال إن الهيولى تتحرك لأن تتقدّر بمقدار ـ فهو باطل لوضوح أن الحركة متقوّمة بالمبدأ وهذا يستدعي الوضع والحيّز.

وخلاصة البرهان، إن فرض الهيولى مجردة عن الصورة يعني أنها إما أن تكون ذات وضع وحيز أو لا، وعلى الأول إما أن تكون قابلة للانقسام أو لا،

وكلا الفرضين يستلزم المقدار والجسمية، وعلى الثاني فإما أن يحل فيها المقدار أو لا، وعلى الثاني تكون عقلًا لا هيولى، وعلى الأول يلزمها المقدار والجسمية بالتفصيل المتقدم.

تنبيه على أن الهيولى لو تجرّدت عن الصورة لوجب أن تكون في حيّز ما

قال الشيخ (وهذا يظهر ظهورًا أكثر في توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك المدرة، فلا يجوز أن تحصل فيها و ليست في حيز، و لا يجوز أن تكون تلك المدرة تحصل في كل حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة، فإن المدرية لا تجعلها شاغلة لكل حيز لنوعها، ولا تجعلها أولى بجهة من حيزها دون جهة، ولا يجوز أن توجد إلا في جهة مخصوصة من جملة كلية الحيز، ولا يجوز أن تتحصل في جهة مخصوصة، ولا مخصص له بها من الأحوال. إذ ليس إلا اقتران صورة بمادة، وذلك مشترك الاحتمال للحصول في أي جهة كانت من الجهات الطبيعية لأجزاء الأرض. وقد علمت أن مثل هذا الحصول في جهة من الحيز إنما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب منه بقسر قاسر خصص ذلك القرب باتجاهه إلى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة أو حدوثه في الابتداء هناك. وبذلك القرب أو وقوعه فيه بنقل ناقل لذلك تخصص، وقد أشبع لك الكلام في هذا.

فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد التجريد، ثم ليس صورة المدرية بجهة إلا أن يكون لها مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى أولًا، ولا لنفس اكتسابها بالصورة ثانيًا تخصصت بها، وتلك المناسبة وضع ما. وكذلك إن كان قبوله المقدار بكماله لا دفعة، بل على انبساط، وعلى أن كل

مـا من شـأنه أن ينبسـط، فله جهات، وكل مـا له جهات فهـو ذو وضع فيكون ذلـك الجوهـر ذا وضع وحيـز، وقيل لا وضع له ولا حيـز، وهذا خلف.

والـذي أوجب هذا كلـه فرضنا أنه يفارق الصورة الجسـمية، فيمتنع أن يوجد بالفعـل إلا متقومًا بالصورة الجسـمية، وكيف تكون ذات لا حيـز لها في القوة ولا في الفعـل تقبل الكم؟ فتبين أن المـادة لا تبقى مفارقة.)

■ الشرح

يذكـر الشـيخ ههنا تنبيهات على صدق المطلب الـذي ذكره في البرهان الثاني وهـو أن الهيـولى لو فرضـت مجرّدة عـن الصورة فلا يمكـن إلا أن تكـون في حيّز مـا وهو مـا يسـتلزم أن تكون متحـدة بالصورة عـلى خلاف فرضها مجـرّدة على ما بيّن سابقًا.

وحاصـل الأمـر أنه قد تبيّن في الطبيعيات[1] أن عالم الكون والفسـاد له أربعة أحيـاز، حيّـز الماء والهـواء والنـار والتـراب، وهو ما يكون ناشـئًا مـن اختلاف الصور النوعية لهذه الأمور الأربعة بعد أن اشـتركت في أصل الجسـمية، فالصورة النوعيـة للمـاء تقتضي حيـزًا غير مـا تقتضيه الصـورة النوعية للنـار أو الهواء أو التـراب، هذا كلّه بالنسـبة للأحياز الكلية لهذه الأمور الأربعـة، وإلا فهناك أحياز جزئيـة تحـت كل حيّـز كليّ مـن هـذه الأحيـاز الأربعة، فهـذه القطرة مـن الماء غير تلك، ولكلّ منهما حيّزها الخاص، ولو كانت الصورة النوعية علة تامة للحيّز الـكلي لكانـت كل القطـرات المائية في حيّز واحد لاشـتراكها في الصـورة النوعية

---

(١) راجـع: النمـط الثـاني مـن الإشـارات والتنبيهـات في إثبات الصـور النوعية، والنمـط الثالـث في الكلام حـول العناصـر والجهات.

المائية، وهكذا بالنسبة للتراب والهواء والماء، فلذا يرجع الطبيعيون تعدد الأحياز الجزئية للأسباب الاتفاقية.

إذا تبيّن ذلك، فالصورة النوعية للحصى ـ المَدَرَة ـ لو كانت مجرّدة عن الهيولى فتقدّرها بمقدار معيّن يمكن أن يفرض على نحوين ـ كما أسلفنا ـ: الأول أن يتحد بها المقدار دفعة والثاني أن تتحرك إلى المقدار، وعلى الفرض الأول لا بد إذا أريد أن تتحد الهيولى بالمقدار والصورة المدرية الخاصة بحيث يتشكل منهما جسمٌ من أن تكون في حيّز معيّن، فلا بد عندئذ للهيولى أن تكون متخصصة في مكان معيّن حتى تحلّ فيها الصورة المدرية وهو معنى قوله (فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد التجريد، ثم ليس صورة المدرية بجهة إلا أن يكون لها مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى أولا، ولا لنفس اكتسابها بالصورة ثانيا تخصصت بها، وتلك المناسبة وضع ما)، والمخصص يكون اتفاقيًا كما ذكرناه آنفًا، وهذا يعني أن الهيولى لا تكون بلا حيّز أو في حيّز غير معيّن أو في كلّ حيّز.

وعلى الفرض الثاني ـ أعني أن الهيولى تحرّكت نحو المقدار ـ الذي هو مفاد قوله (وكذلك إن كان قبوله المقدار بكماله لا دفعة) فمن الواضح عندئذ أن الهيولى التي تريد أن تتحرك لا بد لها من جهة منها يبتدئ التحرّك والحركة، فلزمها وضع معيّن.

▪ البرهان الثالث: انطلاقًا مما حقق من ماهية الهيولى

قال الشيخ (وأيضًا فإنها لا تخلو إما أن يكون وجودها وجود قابل، فتكون دائمًا قابلةً لشيء لا تعرى عن مقبول لها، وإما أن يكون لها وجود خاص

متقـوم، ثم يلحـق به أنه يقبل فيكـون بوجودها الخاص المتقوم غيـر ذي كم وغير ذي حيـز، فيكـون المقدار الجسـماني هـو الذي عرض لـه وصير ذاتـه بحيث له بالقـوة أجزاء بعـد ما كان لذاتـه أن تقوم جوهرًا في نفسـه غيـر ذي حيز ولاكمية ولا قبول قسـمة.

فـإن كان وجـوده الخاص الذي يتقـوم به لا يبـق عند التكثر أصـلا، فيكون مـا هـو متقوم بأنـه لا حيز لـه، ولا ينقسـم بالوهم والفـرض، يعرض لـه أن يبطل عنـه ما يتقوم بـه بالفعل لورود عـارض عليـه، و إن كانت تلـك الوحدانية لا لما تقـوم بـه الهيولى، بل لأمـر آخر. و يكون ما فرضنـاه وجودًا خاصًا لـه ليس وجودًا خاصًـا به يتقـوم، فيكون حينئـذ للمادة صـورة عارضة بها تكون واحـدة بالقوة والفعـل، وصورة أخـرى عارضة بها تكـون غير واحدة بالقـوة والفعل.

فيكـون بـين الأمرين شيء مشـترك، هو القابـل للأمرين، من شـأنه أن يصير مـرة و ليـس في قوتـه أن ينقسـم و مـرة أخـرى و في قوته أن ينقسـم أعـني القوة القريبـة التي لا واسـطة لها.

فلنفـرض الآن هـذا الجوهر وقد صار بالفعـل اثنين، وكل واحـد منهما بالعدد غيـر الآخر، وحكمـه أنه يفـارق الصـورة الجسـمانية، فليفـارق كل واحد منهما الصـورة الجسـمانية، فيبـق كل واحد منهما جوهـرًا واحدا بالقـوة والفعل.

ولنفرضـه بعينـه لم ينقسـم إلا أنـه أزيـل عنـه الصورة الجسـمانية حـتى يبق جوهـرًا واحـدًا بالقوة والفعـل، فلا يخلو إما أن يكـون بعينه هذا الـذي بقي جوهرًا وهـو غير جسـم، هـو بعينـه مثل الـذي هـو كجزئه الـذي بـقي كذلك مجردًا أو يخالفـه، فإن خالفه فلا يخلـو إما أن يكون لأن هذا بقي وذلـك عدم، أو بالعكس، أو يكـون كلاهما قد بقيـا ـ ولكن تختص بهذا كيفية أو صـورة لا توجد إلا لذلك ـ

أو يختلفـان بالتفـاوت بعد الاتفـاق في المقدار أو الكيفيـة أو غير ذلك.

فـإن بـقي أحدهمـا وعـدم الآخـر، والطبيعـة واحـدة، متشـابهة، وإنـما أعدم أحدهمـا رفـع الصـورة الجسـمانية فيجـب أن يعـدم الآخـر ذلـك بعينه.

وإن اختـص بهـذا كيفيـة، والطبيعـة واحـدة ولم تحـدث حالـة إلا مفارقـة الصـورة الجسـمانية، ولم يحدث مع هـذه الحالة إلا مـا يلزم هـذه الحالة، فيجب أن يكـون حال الآخـر كذلك

فـإن قيـل: إن الأولين وهما اثنان متحـدان فيصيران واحدًا، فنقـول: ومحال أن يتحـد جوهـران، لأنهما إن اتحـدا وكل واحـد منهما موجـود فهما اثنـان لا واحد، وإن اتحـدا وأحدهمـا معـدوم والآخـر موجـود فالمعـدوم كيـف يتحـد بالموجود؟ وإن عدمـا جميعًـا بالاتحـاد وحـدث شيء ثالث منهمـا فهما غيـر متحدين بل فاسـدين، وبينهمـا وبـين الثالث مـادة مشـتركة، وكلامنا في نفـس المادة لا في شيء ذي مـادة

وأمـا إن اختلفـا بالتفـاوت في المقـدار أو غير ذلـك، فيجـب أن يكونا وليس لهمـا صورة جسـمانية ولهمـا صـورة مقدارية، وهـذا خلف.

وأمـا أن لا يختلفـا بوجه من الوجوه، فيكون حينئذ حكم الشـيء لو لم ينفصل عنـه ما هـو غيـره، هو حكمـه بعينه وقـد انفصـل عنه غيـره، وحكمه مـع غيره وحكمـه وحده ومـن كل جهة حكمًـا واحًدا، هـذا خلف. أعـني أن يكون حكم بعـض الموضوع وحكـم كله واحدًا مـن كل جهة، أعني أن يكون لو كان الشـيء لـن ينقص بأن يؤخـذ منه شيء كمـا إذا أخذ منه شيء، وحكمـه ولم يضف إليه شيء حكمه وقد أضيـف إليه شيء.

وبالجملـة كل شيء يجـوز في وقـت مـن الأوقـات أن يصير اثنـين، ففي طباع

ذاته استعداد للانقسام لا يجوز أن يفارقه، و ربما يمنع عنه بعارض غير استعداد الذات، و ذلك الاستعداد محال إلا بمقارنة المقدار للذات. فبقي أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية.)

▪ الشرح

هذا البرهان مختصر جدًا ولكن يمكن الاكتفاء به دون سواه، وحاصله أن الهيولى إما أن يكون وجودها قابلًا محضًا أو يكون شيئًا قابلًا ـ أي ذي قبول ـ ، والشق الثاني مدفوع بأدنى تأمل، إذ قد ظهر مما سبق عند تعريف الهيولى أن الاستعداد والقبول فصلها المقوّم لها، وهذا معناه أن القابلية عين ذاتها فلا تكون شيئًا يعرضه القبول بل هي محض القابلية.

وأما لو كانت الهيولى محض القابلية كما هو الحق، فقبولها معها دائمًا، وذلك لكونها كالعلة التي لا يفارقها معلولها على ما هو مبيّن في محله من أن المعلول لا يفارق علّته في الوجود، فالقابل التام لا يفارقه مقبوله، هذا مضافًا أن القابلية من المعاني الإضافية التي لابد من تلازمها مع المضاف الآخر في الوجود، نظير الأب الذي لا يمكن أن يجرّد من حيث كونه أبًا عن تحقق الابن.

هذه هي خلاصة البرهان، وهي أن نفس التأمل في حقيقة الهيولى يفضي إلى أنها بعد أن كانت محض القبول فقبولها معها ولا يمكن أن تتجرّد عنه وتفارقه، ولكن جرت عادة الشيخ وخاصة في هذا المتن على التطويل وإبطال الاحتمالات التي يمكن أن تتصوّر في المقام وإن كانت واضحة البطلان، ولذا جاء الكلام مطوّلًا، حيث إنه بسط الكلام في الشق الأول الذي ذكرناه آنفًا أي فرض كون الهيولى أمرًا قابلًا لا أنها عين القابلية حيث قال (وإما أن

يكـون لها وجـود خاص متقوم، ثم يلحـق به أنه يقبل فيكـون بوجودها الخاص المتقـوم غير ذي كم وغيـر ذي حيز).

وبيانـه أن الهيـولى لـو كان لهـا وجـود خـاص متقـوّم ومتحصّـل الـذات ثم يلحقهـا الاسـتعداد فهـذا يفضـي إلى القول بأنها لـو فرضت مجرّدة عـن الصورة الجسـمانية وكانـت ذاتًـا أضيـف لهـا الاسـتعداد والقبـول، لا بد أن تكـون قبل قبولهـا للمقـدار الجسـماني مجـردةً عـن الحيـز والوضـع والمقـدار، فهـي عندئذ موجـود مجـرد يقبل الصـورة، وبعد قبوله للصـورة يصبح متكثرًا بالقـوة، إذ يمكن عندئـذ فـرض الأجـزاء فيه عـلى ما هو الحـق من الجسـم المتشـكل منها ومن الصورة الجسـمية، وعندئذ يُسـأل: الهيولى المجردة عن الوضـع والمقدار وبالتالي عـن الكثـرة قبل عـروض الصورة عليهـا، هل تبق عـلى هذه الوحـدة أم تبطل وحدتهـا بعـد أن عرضتها الصـورة وبالتـالي الكثرة؟

فـإن قيل تبطـل الوحدة الذاتية للهيـولى، فليس هذا إلا المحـال لأن العارض لا يُبطـل المعروض على ما هو محقق، إذ العارض كمال المعروض وعروضه لا يفقد المعـروض كمالًا لـه، فلا يمكن عندئذ للصورة الجسـمانية العارضـة على الهيولى - عـلى مـا هو المفـروض - أن تكون مفقدة للهيـولى كمالها الـذاتي أعني الوحدة الذاتيـة لهـا، وهـو مفـاد قوله (فـإن كان وجوده الخـاص الذي يتقـوم به لا يبق عنـد التكثـر أصـلا، فيكون مـا هو متقـوم بأنه لا حيز لـه، و لا ينقسـم بالوهم، و العـرض يعـرض لـه أن يبطل عنه مـا يتقوم بـه بالفعل لورود عـارض عليه).

و إن قيـل إن الوحـدة غيـر ذاتية بحيـث يكون بطلانهـا محالًا، بـل إن الهيولى لا بشـرط مـن حيث الوحدة والكثرة، وغاية الأمر أن هـذه الوحدة كانت عارضة للهيـولى قبل عروض الصورة الجسـمية لها، فبطلت وعرضت لها الكثرة الناشـئة

مـن عـروض الصورة الجسـمانية، فعندئذ لا تكون الوحدة مـن ذات الهيولى بل عارضة لها وهو عين كونها قبل تلبّسـها بالصورة الجسمانية متلبّسة بصورة مجردة عـن المقـدار والوضـع والحيّز هي المفيـدة لوحدتهـا العارضة وهو مـا أراده بقوله (فيكـون حينئذ للمـادة صورة عارضة بها تكـون واحدة بالقـوة والفعل) ومن ثم تعرضها الصورة الجسـمانية التي تعطيها الكثرة وهو ما أراده بقوله (وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالقوة و الفعل)، وهذا باطل، وإليك التفصيل:

إن المصنـف يريد أن يبطل احتمال كون الهيولى تقبل الصورة العقلية المجردة وهـو مـا ابتـدأه بقولـه (فلنفـرض الآن هـذا الجوهر و قد صـار بالفعـل اثنين)، وبإبطالـه ينحصـر احتمـال كونهـا قابلة للصـورة الجسـمانية وأنه يسـتحيل أن تتجـرد عنها، وصفـوة الكلام أن الجوهـر المتلبس بالصورة الجسـمانية لو فرضنا في حقـه فرضـين أحدهمـا أنّا قسـمناه إلى قسـمين، والثـاني أنا لم نقسـمه، كما لـو كان لدينـا حجر وقسـمناه على الفـرض الأول إلى حجرين، فعندئذ تنقسـم هيـولاه إلى اثنـين، ومـن ثم نفـرض تجـرد كل هيـولى منهما عن الصورة حسـب الفـرض. هـذا. ومن ثم نرجع إلى الفرض الثاني فنقول لو لم نفرض الحجر انقسـم إلى حجريـن وتوهمنـا هيـولاه مجـردة عـن صورته حسـب الفرض، فلـن يكون هنـاك اختلاف بين هيولى الحجر قبل الانقسـام، والهيولـين الاثنين على الفرض الأول، إذ ماهيـة الهيـولى واحـدة في الجزأيـن والـكل، ولا تمايـز بالوضـع بينهما إذ فرضـت الهيـولى مجردة عن الجسـمية. وهذا هو اللازم الباطـل وحاصله عدم الفرق بـين الجزء والكل.

ومـن ثم لـو جرّدنا الهيولى عن الصورة الجسـمانية حسـب الفـرض، واعتبرنا أنهـا تلبّسـت بالصـورة المجـردة العقلانيـة، فعندئذ لـن يتحقق فـرق البتة بين

الجــزء الأول والجــزء الثــاني والــكل الســابق الــذي كان مركبًا منهمــا، وذلك لأن الجــزء والكل متوافقــين في الماهية، والكثــرة في عالم المجردات تكــون بالماهيات المتكثــرة لا بالأفــراد فــكل ماهية نوعها في شــخصها، فمــع وحدة الماهيــة لا كثرة، وعندئــذ لن يكــون فرق بين الــكل والجــزء، وهذا واضــح البطلان.

وبعبــارة أخــرى، إن الاختــلاف بين الجزئين من جهة والــكل من جهة أخرى غيــر متحقق فيما لــو كانت الأجزاء والكل متلبســة بالصورة المجــردة، وذلك أن الماهيــة المجردة لا يتحقق فيهــا كثرة أفرادية.

فــإن قيــل إن التخالــف بين الــكل والجزء يمكــن تصويره بأن يقــال إن الكل ينعــدم والجــزء يبقى، أو يقال أن الجزء ينعدم ويبقى الــكل بتقريب أن نزع الصورة الجســمانية عــن أحدهمــا مُعــدمٌ له، فإنــه يقال إن انعــدام أحدهمــا دون الآخر غيــر ممكــن لكونهمــا ـ أي الكل والجزء ـ مشــتركين في طبيعة واحــدة، فلا يمكن فــرض أن أحدهمــا دون الآخر يجــري عليه ما لا يجــري على الآخر.

وإن قيــل أنهما يختلفــان بكيفية معينة كاللون والشــكل والمقــدار، فإنه يقال هــذه كلهــا مــن الأمــور الــتي تمتاز بهــا الأمــور الجســمانية وقــد فُــرض تجردهما عنهــا، مضافًــا أن الجــزء مقــدارًا أصغــر مــن الكل وهــو راجــع للكثــرة الأفرادية للماهيــة الواحــدة وقد تقــدم أن المجردات لا تختلف فيمــا بينها أفراديًــا، مضافًا أن الاختــلاف بالمقــدار لا يمكــن أن يكون مــع التجرد عن الصورة الجســمانية إذ المقــدار من لوازم الجســم وما كان مجرّدًا عن الجســمانية لا مقــدار له، وهو معنى قولــه (وأما إن اختلفــا بالتفاوت في المقدار أو غير ذلــك، فيجب أن يكونا وليس همــا صورة جســمانية ولهما صــورة مقدارية، و هــذا خلف).

وكذلــك إن قيــل إن في البــين مرجّحًــا لأن يُعــدم أحدهمــا دون الآخــر بنزع

الصورة الجسمانية عنه فلا يكون الكل والجزء عندئذ متفقان في الماهية والهوية، وهو أن الجزأين ينعدما بالاتحاد بينهما، حيث إنهما قد اتحدا مع بعضهما البعض فصارا شيئًا واحدًا، نظير اتحاد جزئي الماء في ماء واحد، وهو مفاد قوله (فإن قيل: إن الأولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا)، والشيخ في معرض الإجابة عن ذلك يذكر قاعدة فلسفية حاصلها أن الجوهرين لا يمكن أن يتحدا بحيث يصبحان شيئًا واحدًا، فصيرورة شيئين شيئًا واحدًا يمنعهما العقل ذاتًا، وهذه القاعدة قريبة من البداهة، إذ كون الجوهرين متحدين يعني انسلاخ ذاتهما عن حقيقة ما يقوّمهما، ولو فرضنا الموجود (أ) وموجودًا آخر (ب)، فالفرض أنهما بعد الاتحاد إما أن يبقيا على ما هما عليه وهو خلف فرض الاتحاد، وإما أن لا يبقيا على ما هي ذاتهما ـ أعني (أ) و (ب) ـ وهو يحتمل أن تبقى (أ) وتنعدم (ب) أو بالعكس وهذا أيضًا خلاف فرض الاتحاد إذ الموجود لا يتحد مع المعدوم، أو يقال كلاهما انعدما وجاء شيء ثالث وكذلك ليس هذا من قبيل الاتحاد لمكان انعدامهما حيث إن المعدوم لا يتحد مع المعدوم الآخر لكونه اللاشيئية المحضة، وإن قلت إن مادة (أ) و(ب) تتجرد عن صورتهما وتحل فيهما صورة ثالثة، قلتُ بلى هذا يمكن فيما لو كانت (أ) و(ب) صورتان تشتركان في مادة لا أنهما عين المادة، وبعبارة أوضح هذا خروج عن محل الكلام وهو الهيولى والمادة لا ذو الهيولى التي تحمل صورة، فالفرض أن كلًا من (أ) و(ب) هي مواد لا أشياء ذات مادة، فبيّن أن صيرورة شيء شيئًا آخر محال.

وكل ما تقدم من دفع هذه الشبه إنما كان لإثبات أن تجرّد المادة التي فرض أنها تتجرد عن الصورة الجسمانية لا يمكن أن تكون متلبّسة بصورة مجردة لنكتة

أن تلبسها بها كذلك يفضي إلى إشكال لا دافع له وهو عدم تمايز الجزء والكل.

وقوله (وأما أن لا يختلفا بوجه من الوجوه) استئناف القول أنه يمكن لقائل أن يقول إن الجزء والكل لا يختلفان بوجه، وهو واضح البطلان لصيرورة حكم الكل الذي انفصل عنه جزء عين حكم الكل الذي لم ينفصل عنه شيء، فيكون وجود الجزء كعدمه وهو محال.

وفي الخاتمة عند قوله (و بالجملة كل شيء يجوز في وقت من الأوقات أن يصير اثنين) يستخلص الشيخ نتيجة أن المادي هو الذي ينقسم ولا ينقسم غيره، وذلك أن ما ينقسم بذاته لا بد وأن يكون حاملًا لاقتضاء الانقسام، ولا يمكن ذلك إلا بمقارنة مقدار هو بالذات لذي الانقسام، ولا يكون ذلك إلا في الجسم، اللهم نعم قد يعرض مانع من الانقسام كالصورة النوعية التي تعرض الجسم الفلكي وتمنعه من الانقسام وقد تقدّم الكلام في ذلك.

وههنا نكتة في الفرق بين انقسام المقدار وانقسام الصورة الجسمية، وهي أنه قد يقال إن المقدار متصل بذاته، فكيف يمكن قبوله القسمة؟ وكيف للمتصل بذاته أن ينقسم وهو الذي إذا انقسم انعدم لكون الاتصال له بالذات؟

وجوابه أن المقدار ينقسم بالقوة بالقسمة الوهمية، بحيث يمكن أن يفرض له أقسامًا متباينة بالوضع ذاتًا بالوهم، بخلاف الصورة الجسمية التي تقبل القسمة العقلية باعتبار أنها الامتداد المبهم في الأبعاد الثلاثة فلا يؤخذ فيها الامتداد الوهمي، وأما الأجسام المركبة من الصورة والمادة أي المادة المتكمّمة فهي التي تقبل القسمة الخارجية وقد تقدم الفرق بين هذه الأنحاء الثلاثة.


القسم الثاني: مبدأ التخلخل والتكاثف

قال الشيخ (ولأن هذا الجوهر إنما صار كمًا بمقدار حلّه، فليس بكم بذاته، فليس يجب أن تختص ذاته بقبول قطر[1] بعينه دون قطر وقدر دون قدر، و إن كانت الصورة الجسمية واحدة ونسبة ما هو غير متجزئ ولا متكمم في ذاته، بل إنما يتجزأ ويتكمم بغيره إلى أي مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة، و إلا فله مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه.

فبين من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل، وهذا محسوس بل يجب أن يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار. وذلك لسبب لا يخلو إما أن يكون أحد الصور والأعراض التي تكون في المادة، أو سببًا من خارج. فإن كان سببًا من خارج فإما أن يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط أمر آخر أو بسبب استعداد خاص. فيكون حكم هذا و حكم القسم الأول واحدًا يرجع إلى أن الأجسام لاختلاف أحوالها تختلف مقاديرها. و إما أن لا تكون الإفادة بسبب ذلك و بتوسطه، فتكون الأجسام متساوية الاستحقاق للكم و متساوية الأحجام، و هذا كاذب.

ومع ذلك أيضًا فليس يجب أن يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم إلا لأمر، وأعني بذلك الأمر شرطًا ينضاف إلى المادة به تستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة ولا أيضًا لكونها مادة لها مصور بالكمية، بل يكون للمادة شيء لأجله تستحق أن يصورها المصور بذلك الحجم والكمية. ويجوز أن تختلف بالنوع مطلقًا، ويجوز أن تختلف بالأشد والأضعف ليس بالنوع مطلقًا، و إن كان

---

(١) أي مطلق البُعد.

الأشـد والأضعـف قـد يقـارب الاختـلاف في النـوع، لكن بـين الاختـلاف بالنوع مطلقًـا وبـين الاختلاف بالأشـد والأضعـف مخالفـة معلومة عنـد المعتبرين فقد علم أن الهيولى قد تتهيأ بعينها لمقادير مختلفة وهذا أيضًا مبدأ للطبيعيات).

▪ الشرح

بعـد أن فرغ الشـيخ من بيان امتنـاع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسـمية، يريـد ههنـا بيـان مبـدأ التخلخـل والتكاثف، والـذي يعتبـر من مبـادئ العلم الطبيعي، وحاصله أن الجسـم يمتد دون أن يضـاف إليه شيء وينكمش دون أن ينقـص منـه شيء، وتفصيله أنه قـد ثبت أن الهيولى ليسـت متكمّمة بذاتها، بل إنما تتكمم بالمقدار وكل ما كان كذلك فلا يختص بمقدار معيّن، فيمكن أن يعرض لـه مقـدار بعد مقدار إذ الهيولى لا بشـرط بالنسـبة للأحجام والمقاديـر المعيّنة، ولا يضـر ذلك كـون الصورة الجسـمية العارضة عـلى الهيولى واحـدة بالنوع، إذ قد تبيّن فيما سـبق أيضًا أن الصورة الجسـمية مبهمة بالقيـاس إلى المقدار، فهي لا تقتضـي مـن ذاتهـا مقـدارًا أو حجمًـا معيّنًا، فحالهـا كحال الهيـولى من هذه الجهة في تعاقب المقادير المختلفة.

ثم إن التخلخل والتكاثف لم يقم عليه البرهان فقط بل هو محسـوس مشـهود، ويمكـن مـن خلالـه تفسـير الكثيـر مـن الظواهـر الطبيعيـة وفـق الطبيعيـات القديمـة، مـن قبيـل البراكـين والـزلازل الـتي تعتبـر نتيجـة لتخلخـل أو تكاثف بعض المواد.

وقولـه (يجـب أن يكون تعـين المقدار عليها بسـبب يقتضـي في الوجود ذلك المقـدار) يريد به بيـان أن المقدار حـادث للصورة والهيولى، فلا بـد بحكم كونه

حادثًا أن يكون لـه علة توجبه، وهذه العلـة إما أن تكون داخليـة أو خارجية، والداخليـة هـي بأن تكون أحـد الصور والأعـراض الحالة في الجسـم، بمعنى أن تخصص الجسـم بمقدار معيّن خاص كان لأجل صورتـه أو أحواله الخاصة وهذا المقصـود مـن كونهـا علة حـدوث المقدار فيـه، والخارجيـة يقصد بهـا أن تكون العلة أمرًا مفارقًا للجسم.

والسـبب الثـاني المفروض ـ أي المفارق ـ ممتنع، إذ المفارق للجسـم مسـتوي النسـبة إلى جميـع الأجسـام والمقاديـر ولا يقتضـي إفاضـة مقـدار خـاص على جسـم خـاص، بـل إنما يفيـض المقـدار المبهم غيـر المتخصـص بالنسـبة لهذا الجسـم أو ذاك، وإن شـئت قلت إنه لا نسـبة مقدارية بين العقل وهذا الجسـم الخـاص، وإلا لـو ذهبنـا إلى أن العقـل المفـارق هـو القـاضي بـأن يكـون لهذا الجسـم حجمًا معينًا فذلك يلزمه أن تكون كل الأجسـام ذات حجم واحد وهو واضح البطلان.

وكذلـك لا يمكـن أن تكـون التفاوتات في الأجسـام من حيث المقـدار راجعة للصـورة الجسـمية وللهيـولى كما بيّنـا آنفًا لكونهما لا بشـرط من جهـة المقدار، فبـقي أن ترجـع التفاوتـات في المقادير إما لاختـلاف الصور النوعية أو لأسـباب مقارنة للجسـم غيـر مفارقة.

وهـذه الأسـباب المقارنـة إمـا أن تكـون أمـورًا تختلـف بالنـوع أو بالشـدة والضعـف، والـتي تختلـف بالنوع كالحـرارة والبرودة حيـث إن الحـرارة تؤدي إلى التخلخـل والبرودة تؤدي إلى التكاثف وهما مختلفان نوعًا، والتي تختلف بالشـدة والضعـف فكالحـرارة الضعيفة التي تسـبب تخلخـلًا ضعيفًا والحـرارة القوية التي تسـبب تخلخلًا أقوى.

وينبغي أن يعلم أن الشدة والضعف عند المشائين تكون في الكيفيات فقط، بخلاف الجوهر وبقية المقولات، وهذا يرجع إلى قولهم باعتبارية الوجود وامتناع التشكيك في الماهيات، وأما صدر المتألهين فقد ذهب إلى وقوع الشدة والضعف في الوجود فقط وهذا يرجع إلى ما ناقشناه فيه سابقًا في أصالة الوجود.

وكيف كان، فالشدة والضعف في الكيفيات كالحرارة تكون بتوارد أنواع مختلفة التي تقع تحت النوع المتوسط، وهذه الأنواع تختلف بالفصول وإن كانت جميعها أنواع حارّة لاندراجها تحت الحرارة.

وقوله (وإن كان الأشد والأضعف قد يقارب الاختلاف في النوع) يريد به أن الاختلاف بالشدة والضعف في الكيفيات وإن لم يكن اختلافًا نوعيًا كالحرارة القوية والحرارة الضعيفة، إلا أنه كالاختلاف النوعي لا عينه، إذ الاختلاف بينهما واضح من حيث كون الشديد يشارك الضعيف في أثر مشترك بخلاف الاختلاف غير التشكيكي.

القسم الثالث: إثبات الصور النوعية بوجه إجمالي

قال الشيخ (وأيضًا فإن كل جسم يختص لا محالة بحيز من الأحياز، وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم، وإلا لكان كل جسم كذلك، فهو إذن لا محالة مختص به لصورة ما في ذاته، وهذا بين. فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات فيكون بصورة ما صار كذلك لأنه بما هو جسم قابل له، وإما أن يكون قابلًا لها بسهولة أو بعسر. وكيف ما كان، فهو على إحدى الصور المذكورة في الطبيعيات. فإذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة.

فالمـادة إذن إنما تتقـوم بالفعل بالصورة، فإذن المادة إذا جـردت في التوهم، فقد فعـل بها ما لا يثبت معـه في الوجود.)

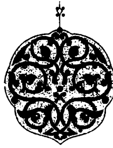
▪ الشرح

يريـد في هـذه التتمة إثبات الصـور النوعية بصورة مختصـرة ومجملة، وينبغي أن يعلـم أن الصـور النوعية لهـا إطلاقات عند الحكماء بحيـث تختلف باختلاف الاعتبـارات، فـإذا نظرنا إليها من حيث هي مبدأ للتغير في الآثار الخاصة تسـمى «قـوة» عندئـذ، وإذا لحظناهـا مـن حيث هـي مبدأ للحركة والسـكون تسـمى «طبيعـة»، وإن لحظت من حيث إنها تقوّم المادة تسـمى «صـورة نوعية»، ومن حيـث إنها تحصّل الجنس وتقوّم النوع تسـمى «كمـالًا أول»، ومن حيث وقوعها في جواب (ماهو؟) تسمى «ماهية».

وأمـا إثبـات الصـور النوعيـة فلـه عـدة طـرق وأسـاليب، وكلهـا تنبثق من الحيثيـات الـتي ذكرناها، فيمكننـا أن نثبت الصورة النوعية عـن طريق أنها مبدأ للخصوصيـة المتحققة في الجسـم كما لـو قلنا إن جميع الأجسـام التي تحرق فلها أثـر خـاص هو الإحـراق وهو أثر دائمي فلا بـد أن يكون غير اتفـاقي، فلا بد أن يكـون من مقتضيـات الذات، فهو عندئـذ مقوّم لذات الجسـم المحرق بالذات أي النـار، فلا بـد أن يكون مبـدأ هذا الأثر عندئـذ جوهر لكونه مقوّمًا للجسـم ومقـوم الجوهـر جوهـر كمـا مـرّت الإشـارة إليـه غيـر مـرةٍ، ولا يمكـن أن يكون الأثـر ـ كالإحـراق في المثال ـ ناشـئًا من الهيـولى ولا الصورة الجسـمية إذ كلاهما مشـتركان في جميـع الأجسـام مضافًـا إلى أن الهيـولى قابلة لا فاعلـة، فلا بد له من مبـدأ جوهري غيرهمـا وهو الصـورة النوعية.

كما يمكننا أن نثبت الصور النوعية من خلال النظر إلى الطبائع وآثارها المختلفة من حيث الحركة والسكون، فإن الأجسام المشتركة الآثار الدائمية من حيث الحركة والسكون لا بد لها من مبدأ جوهري يقوّم الجسم حتى يتصحح مبدأية الأثر الدائمي الخاص ككون الخشب يطفو على سطح الماء وأن النار تصعد إلى الأعلى وغير ذلك، وهو الصورة النوعية.

وكذلك لو نظرنا إلى الماهيات النوعية الطبيعية كالماء، فلا بد من وجود أمر ذاتي يميّزه عن غيره من الأجسام المشتركة معها في الهيولى والطبيعة الجسمية، وهذا الأمر المميز الذاتي لا بد أن يكون جوهرًا لاستحالة أن يقوّم غير الجوهر الجوهر، فيكون بذلك كل نوع متقوّم في الخارج بصورة نوعية غير الصورة الجسمية والهيولى وهذه الصورة النوعية تكون مبدأ لآثاره الخاصة.



[الفصل الرابع] (د)
فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

القسم الأول: امتناع تجرد الصورة الجسمانية عن المادة وبيان نحو العلاقة بينهما

قال الشيخ (فقد صح أن المادة الجسمانية إنما تقوم بالفعل عند وجود الصورة، وأيضًا فإن الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة. فلا يخلو إما أن تكون بينهما علاقة المضاف فلا تعقل ماهية كل واحد منهما إلا مقولة بالقياس إلى الآخر.

وليس كذلك، فإنا نعقل كثيرًا من الصور الجسمانية، ونحتاج إلى تكلف شديد حتى نثبت أن لها مادة، وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد، ولا نعلم من ذلك أن ما تستعد له يجب أن يكون فيه منه شيء بالفعل إلا ببحث ونظر. نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة إلى مستعد له وبينهما

علاقـة الإضافـة، لكن كلامنـا في مقايسـة ما بـين ذاتيهما دون مـا يعرض لهما مـن إضافـة أو يلزمهمـا، وقد عرفت كيـف هذا.

وأيضًا فإن كلامنا في الحال بين المادة و بين الصورة من حيث هي موجودة.

والاسـتعداد لا يوجـب علاقـة مـع شيء هـو موجـود لا محالـة، و إن كان يجوز ذلـك فلا يخلـو إمـا أن تكـون العلاقـة بينهمـا علاقة مـا بـين العلـة والمعلول، و إمـا أن تكـون العلاقـة بينهمـا علاقة أمريـن متكافـئي الوجود ليـس أحدهما علـة ولا معلولا للآخر، ولكـن لا يوجد أحدهما إلا والآخر يوجد. وكل شـيئين ليس أحدهمـا علـة للآخـر ولا معلـولًا لـه ثم بينهما هـذه العلاقـة فلا يجـوز أن يكون رفـع أحدهمـا علـة لرفـع الآخر مـن حيث هـو ذات، بـل يكون أمـرًا معـه، أعني يكـون رفعًـا لا يخلو عـن أن يكـون مع رفـع، لا رفعًا موجـب رفـع، إن كان ولا بد. وقـد عرفـت الفرق بـين الوجهين، فقـد عرفت أن الشـيء الذي رفعـه علة لرفع شيء آخـر فهو علتـه، فقد بان هذا لك قبـل في مواضع على التفصيل و سـيزداد إيضاحًـا في خلل مـا نفهمه.

وأمـا الآن فقـد علمت، هاهنا، أنـه فرق بين أن يقال في الشـيء: إن رفعه علة لرفـع شيء، وبـين أن يقال: لا بد مـن أن يكون مع رفعه رفـع شيء. فإن كان ليس رفـع أحـد هذين الشـيئين المذكورين علة لرفـع الآخر، بل لا بد مـن أن يكون مع رفعـه ارتفـاع الآخـر، فلا يخلو إمـا أن يكون رفع المرفـوع منهما يوجـب رفع شيء ثالـث غيرهمـا، أو يجـب عـن رفـع شيء ثالث، حـتى أنه لـو لا رفع عـرض لذلك الثالـث لم يمكـن رفع هذا، أو لا يكـون شيء من ذلك. فإن لم يمكـن، بل كان ليس يرتفـع هذا إلا مـع ذلك، وذلـك إلا مع هذا من غير سـبب ثالث غيـر طبيعتهما، فطبيعـة كل واحد منهمـا متعلقة في الوجـود، بالفعل، بالآخر.

فإمـا أن يكون ذلك لماهيتهمـا فتكون مضافة، وقد بان أنها ليسـت مضافة، و إمـا أن يكون في وجودهما. وبـين أن مثل هذا لا يكون واجـب الوجود فيكون في ماهيتـه ممكن الوجود، لكنـه يصير بغيره واجـب الوجود فلا يجـوز البتة أن يصير واجـب الوجـود بذلك الآخـر، فقد بينا هـذا. فيجـب أن يصير واجـب الوجود هو وصاحبـه معـه في آخر الأمـر، إذا ارتقينـا إلى العلل بشـيء ثالـث، و يكون ذلك الشـيء الثالث، من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما، لا يصح رفع أحدهما إلا برفـع كونه علـة بالفعل. فيكون هذان إنما يرتفعان برفع سـبب ثالث، وقد قلنا ليس كذلك، هذا خلف. فقد بطل هذا، وبقي الحق أحد القسمين الآخرين.

فـإن كان رفعهمـا بسـبب رفـع شيء ثالث حـتى يكونا همـا معلـولاه، فلننظر كيـف يمكـن أن تكـون ذات كل واحـد منهما تتعلـق بمقارنـة ذات الآخر.

فإنـه لا يخلو إمـا أن يكـون كل واحد منهما يجـب وجوده من العلة بوسـاطة صاحبـه، فيكـون كل واحـد منهمـا هو العلـة القريبـة لوجوب وجـود صاحبه، وهـذا محال، فقد بان أن هذا مسـتحيل فيما سـلف من أقاويلنـا، و إما أن يكون أحدهمـا بعينـه أقـرب إلى هـذا الثالـث، فيصير هـو العلـة الواسـطة، والثاني هو المعلـول، ويكـون الحق هو القسـم الـذي قلنـا: إن العلاقة بينهمـا علاقة يكون بها أحدهمـا علة والآخـر معلولًا.

فأمـا إن كان رفـع أحدهمـا يوجـب رفـع ثالـث يجـب عـن رفعـه رفـع الثاني منهمـا، فقـد صـار أحدهما علـة العلة، وعلـة العلة علـة. والأمر يتقـرر في آخره عـلى أن يكـون أحدهما معلـولًا والآخـر علة).

▪ **الشرح**

بعد أن بيّن الشيخ في الفصل السابق امتناع انفكاك المادة عن الصورة الجسمانية، يريد في هذا الفصل أن يشير إلى مطلبين:

١ـ الأول امتناع تجرد الصورة عن المادة بنحو مختصر.

٢ـ الثاني البحث عن نحو العلاقة التي تربط الصورة والمادة.

أما بالنسبة للمطلب الأول، فهو أمر واضح مما سبق، وقد مرّ الاستدلال عليه في بحث إثبات الهيولى، وحاصله أن الأجسام لها خصائص معيّنة، وإنما تقبل أشياء تتعاقب عليها وقبول هذه الحالات تستلزم وجود حيثية قبول غير حيثية الفعلية الصورية وهذه الحيثية جوهرية وهي المادة.

وصفوة الكلام، إن نفس البراهين التي تقام على إثبات الهيولى مثل برهان القوة والفعل وبرهان الوصل والفصل بعينها تثبت تلازم الصورة مع المادة.

وأما بالنسبة للمطلب الثاني ـ أي نحو العلاقة بين المادة والصورة ـ فإن إثبات التلازم بين المادة والصورة يستدعي سؤالًا جديدًا حول نحو العلاقة والتلازم، إذ من الواضح أن نحو التلازم والارتباط بين أمرين ليس على نحو واحد، فهو إما أن يكون تلازمًا في الماهية أي بين ماهيتي المادة والصورة، وإما أن يكون تلازمًا في الوجود أي بين وجوديهما.

أما التلازم الماهوي فهو التضايف المصطلح عليه في المنطق والحكمة، حيث يكون معناه وجود ماهيتين لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى، وليس أمر الصورة والمادة هكذا، لوضوح أن كلًا من المادة والصورة يمكن تعقلها دون تعقل الأخرى، فالصورة ماهية متحصلة في الأذهان بتمام التحصل وإن لم يتحصل للهيولى معنى بعدُ، فهي ـ أي ماهية الصورة ـ الجوهر القابل

للامتداد في الأبعاد الثلاثة، حيث لم يؤخذ ارتباطها بالمادة في ماهيتها، وكذا الهيولى التي هي جوهر مستعد، لا يتوقف تعقلها على أن تتعقل الصورة معها، فبان من هذا أن التلازم بين المادة والصورة ليس تلازمًا ماهويًا. اللهم نعم، إذا نظرنا إلى كلٍّ من المادة والصورة بعد عروض الإضافة إليهما وأخذناهما من حيث هما معروضان للإضافة فعندئذ يأتي صحة القول بتضايفهما، فيكون النظر إلى الصورة من حيث هي لا تنفك عن المادة وإلى المادة من حيث هي لا تتعرى عن صورة، فمع أخذ هاتين الحيثيتين يأتي الحديث عن تعقلهما معًا، كما قد يقال إن زيدًا وعمروًا غير متضايفي المعاني إلا إن أُخذ زيدٌ أبًا وعمرو ابنًا، ومن الواضح أن هذا خروج عن معنى التلازم الماهوي الذي ينظر فيه بالاستقلال إلى ماهية كل من الطرفين، وهو معنى قوله (لكن كلامنا في مقايسة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من إضافة أو يلزمهما).

وبعد أن بطل التلازم الماهوي، يبقى التلازم الوجودي بين المادة والصورة وهو الحق، وقد مرّ في تضاعيف الكلام سابقًا أن التلازم الوجودي يدور مدار العلية، أي إما أن يكون بين علة ومعلولها، أو بين معلولي علة واحدة، وذلك لأن التلازم هو قول بالوجوب بالقياس بين المتلازمين، وهو ما لا يكون إلا بين العلة والمعلول أو المعلولين.

ويريد الشيخ بعد أن اتضح التلازم الوجودي بين الصورة والمادة، أن يبحث عن محلّ العلية التي يدور على رحاها التلازم الوجودي بينهما، فهل هما معلولي علة ثالثة أم بينهما علية ومعلولية؟ أم يكون بينهما تكافؤ في الوجود دون علية؟

أما كونهما متكافئين في الوجود فهو باطل ما لم ينته الأمر إلى علة ثالثة توجب التلازم بينهما، ومن دون العلة الثالثة لا يتحقق وجوب بالقياس بعد

التسليم فرضًا أن التكافؤ غير عليّ بينهما، وإن المتكافئين في الوجود يفترقان عن المتلازمين في أنهما يوجدان معًا ويعدمان معًا لا أن عدم أحدهما يكون مسببًا عن عدم الآخر، وليس ذلك من التلازم، بل في فرض التلازم يكون عدم أحدهما ورفعه سببًا لرفع الآخر إذ يدور مدار العلية كما اتضح، وهذا ما أراد بيانه في قوله (وكل شيئين ليس أحدهما علة للآخر ولا معلولًا له ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز أن يكون رفع أحدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات، بل يكون أمرًا معه، أعني يكون رفعًا لا يخلو عن أن يكون مع رفع، لا رفعًا موجب رفع).

فلا بد أن يدور الأمر بين أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولي علة ثالثة، وينبغي أن يعلم أن كونهما معلولين لعلة ثالثة لا يكفي لتحقق التلازم الوجودي بل لا بد أن يتحقق بينهما نوع من الافتقار الوجودي والتقدم والتأخر تحت ظلّ العلة التي توجدهما، أو فقل إن العلة توجد أحدهما فقيرًا للآخر عندئذ يتحقق بينهما تلازم وجودي، وهو المقصود من كون أحدهما شريك العلة للمعلول الثاني، وهذا ما يريد المصنف إثباته من أن الصورة شريكة العلة للمادة وأن التلازم الوجودي بينهما من هذا النحو، لا من نحو التلازم الماهوي ولا أن الصورة علة تامة للهيولى أم بالعكس.

وبعبارة أخرى، إننا بعد أن نفينا التكافؤ غير اللزومي بين المادة والصورة، وذكرنا أن التلازم يدور مدار العلية، فلا يخلو الأمر من ثلاثة احتمالات:

١ـ إما أن يكون رفع أحد المتلازمين يوجب رفع أمر ثالث به يرتفع الملازم للأول. بمعنى أن يكون الأول علة للثالث والثالث علة للملازم للأول، وكأن أحد المتلازمين علة بعيدة للآخر. فيكون (أ) و(ب) متلازمان، ولكن (أ) علة لـ (ج) التي هي علة لـ (ب)، فيكون رفع (أ)

مستوجبًا لرفع (ج) المستوجب لرفع (ب).

٢ـ إما أن يكون ارتفاع الثالث موجبًا لارتفاع المتلازمين، وذلك حيث يكون الثالث علة لهما.

٣ـ إما يقال إذا ارتفع الأول يرتفع الثاني معه لذاتيهما.

والمصنف يريد إبطال الاحتمال الثالث الذي يكون خاليًا عن فرض الربط العلي بين المتلازمين، فيذكر أن كون أحدهما يرتفع إذا رفع الآخر يعني أن بينهما تعلق بالذات، وهذا التعلق إما لماهيتهما وإما لوجوديهما، أما التعلق الماهوي فقد مضى إبطاله، وأما التعلق الوجودي غير اللزومي العلي، فهو بين أمرين متكافئين، وقد مرّ في مباحث التوحيد من المقالة الأولى أن التكافؤ بين أمرين ـ دون عليّة كما هو واضح من معنى التكافؤ ـ يستلزم أن لا يكون أيًا منهما واجب الوجود بذاته، فيكون واجبًا بالغير وهو الممكن بالذات، فلا بد عندئذ أن يكون كلًا من المتكافئين المفروضين في هذا الاحتمال الثالث راجعين إلى علة ثالثة توجبهما بالغير، فيكون عندئذ رفع الثالث الذي هو العلة موجبًا لرفعهما، وهذا خلف هذا الاحتمال كما هو واضح. وبعد بطلان هذا الاحتمال بقي أن أحد الاحتمالين الآخرين هو الصواب، أعني كون رفع الأول موجبًا لرفع الثالث الموجب لرفع المتلازم الآخر، أو يكون رفع الثالث ابتداءً موجبًا لرفع المتلازمين.

والاحتمال الأول يصيّر أحد المتلازمين علة للآخر، بخلاف الاحتمال الثاني يجعلهما معلولي علة ثالثة بإضافة كون أحدهما مفتقرًا للآخر، ولذا يجب أن يتنبه مرةً أخرى أن مجرد كون أمرين معلولي علة ثالثة لا يفضي إلى التلازم بينهما نظير فرديْ الإنسان اللذين هما معلولين لعلة ثالثة دون تلازم بين وجوديهما،

بـل فـرض التـلازم بين معلـولي العلـة الثالثـة يسـتبطن مصححًا للتـلازم وهو الافتقـار المجعـول من العلة في أحدهما للآخر، وهو كون أحد المتلازمين شـريك العلـة للمتلازم الآخـر، وهذا الفرض هو الذي يريد الشـيخ إثباتـه، ولا يمكن أن يكـون الافتقـار مـن كل منهمـا للآخـر للزوم الـدور المحـال إذ سـيتوقف وجود أحدهمـا على الآخـر ووجود الآخـر على الأول.

وكيـف كان، فـإن الاحتمالـين الباقيين يوجبـان العلية إما بـأن يقال أحدهما شـريك العلـة للآخـر أو يقـال أحدهما علـة العلة للآخـر، وعـلى كلا الفرضين يتقـرر أن أحدهمـا متقـدم عـلى الآخر لكـون الآخر إما معلـولًا لـلأول أو يكون معلـولًا لما يُفقِـره للآخر.

القسم الثاني: إمتناع عليّة المادة للصورة

قـال الشـيخ (فلننظـر الآن أيهمـا ينبغي أن تكـون العلـة منهما. فأمـا المادة فلا يجـوز أن تكـون هي العلة لوجـود الصورة، أمـا أولًا: فلأن المادة إنمـا هي مادة، لأن لها قوة القبول والاسـتعداد، والمسـتعد بما هو مسـتعد لا يكون سـببًا لوجود ما هـو مسـتعد له، ولو كان سـببًا لوجب أن يوجـد ذلك دائمًا له من غير اسـتعداد.

وأمـا ثانيًا: فإنه من المسـتحيل أن تكون ذات الشـيء سـببًا لشـيء بالفعل وهـو بعـد بالقـوة، بـل يجـب أن تكون ذاتـه قد صـارت بالفعـل، ثم صار سـببًا لشـيء آخـر، سـواء كان هذا التقـدم بالزمان أو بالـذات، أعني ولـو لم يكن البتة موجـودًا إلا وهـو سـبب للثـاني، و إلا أن يقـوم بـه الثاني بالـذات، ولذلـك يكون متقدمًـا بالذات. وسـواء كان ما هو سـبب له يقـارن ذاته أو يكـون مفارقًا ذاته، فإنـه يجـوز أن يكـون بعـض أسـباب وجود الشـيء إنما يكـون عنـه وجود شيء

يكون مقارنًا لذاته، وبعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته، فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا. ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعًا، فإن كانت المادة سببًا للصورة فيجب أن تكون لها ذات بالفعل أقدم من الصورة، وقد منعنا هذا منعًا ليس بناؤه على أن ذاته لا يمكن أن يوجد إلا ملتزمًا لمقارنة الصورة، بل على أن ذاته يستحيل وجودها أن يكون بالفعل إلا بالصورة، وبين الأمرين فرق.

وأما ثالثًا فإنه إذا كانت المادة هي العلة القريبة للصورة، والمادة لا اختلاف لها في ذاتها، وما يلزم عن الشيء الذي لا اختلاف فيه لا اختلاف فيه البتة، فكان يجب أن تكون الصور المادية لا اختلاف فيها. فإن كان اختلافها لأمور تختلف من أحوال للمادة، فتكون تلك الأمور هي الصور الأولى في المادة، ويعود الكلام بأصله جذعًا. فإن كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشيء آخر مع المادة ليس في المادة، حتى لا تكون المادة وحدها هي العلة القريبة، بل المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر والمادة إذا اجتمعا جميعًا حصل صورة ما معينة في المادة. وإن كان شيء غير ذلك الآخر واجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصور المعينة، فتكون المادة في الحقيقة لها قبول الصورة.

وأما خاصية كل صورة فإنما تكون عن تلك العلل. وإنما تكون كل صورة هي هي بخاصيتها فتكون علة وجود كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج، ولا يكون للمادة في تلك الخاصية صنع، وإنما كانت تلك الصورة موجودة وجودها بتلك الخاصية، فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة، إلا أنها لا بد منها في أن توجد الصورة فيها، وهذه خاصية العلة القابلية، فيبقى لها القبول فقط. فقد بطل أن تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه.)

■ **الشرح**

بعد أن بيّن الشيخ نحو التلازم بين المادة والصورة، أفضى البحث إلى أنه يتمحور حول العلية والمعلولية وأن أحدهما علة للآخر ـ بالنحو الذي بيّناه ـ ، شرح الشيخ في البحث عن كيفية العلية بينهما حتى يتحقق أي الاحتمالين هو الحق، فأما كون المادة هي العلة فهو محال لأمور:

١ـ الأول هو أن المادة فيها استعداد الصورة والمستعد فاقد للمستعَد له، وفاقد الشيء لا يفيضه ويعطيه، فلا تكون الهيولى علة الصورة.

٢ـ الثاني أن المادة لو كانت علة الصورة لكانت متحققة دومًا بسببها ضرورة كون العلة التامة توجب وجود المعلول وعليه لا يمكن أن تكون المادة فاقدة للصورة في عين كونها علة، والحال أنها كذلك إذ لو لم تكن كذلك لا تعود عندئذ جوهرًا قابلًا وهو خلف ما قدمناه من تحديد للهيولى.

وبعبارة أخرى إن العلة بما أنها مقومة للمعلول فلا بد أن تكون متحققة بالفعل حتى يفاض عنها المعلول، إذ المعدوم لا يكون علة للموجود أو فقل إن المعدوم لا يوجِد، وهذا يعني ضرورة تقدّم الهيولى التي فرضت علة على الصورة التي فرضت بدورها معلولة، ومن ثم بعد إثبات التقدم يبحث عن نحو علاقة العلة بالمعلول حيث إن العلة قد تكون مقارنة لمعلولها كما في الصورة للمادة على ما سيأتي أو تكون مباينة لها كالعلة الفاعلية لمعلولها.

ثم إن هذا التقدم الذي يكون للهيولى حسب فرضها علةً، أعم من أن يكون تقدّمًا زمانيًا أو ذاتيًا، والفرق بين التقدم الزماني والذاتي

واضح إذ التقدم الزماني يعني فعلية العلية قبل المعلول زمانًا بحيث يكون المعلول متحققًا في ظرف زماني متأخر عن العلة، بخلاف التقدم الذاتي الذي يكون فيه العلة والمعلول معان في زمان واحد، غاية الأمر أن العلة لا توجد إلا وهي سببًا للمعلول وكذا المعلول لا يكون موجودًا إلا بنعت المعلولية للعلة، وهذا هو المراد من قوله (أعني ولو لم يكن البتة موجودًا إلا وهو سبب للثاني، وإلا أن يقوم به الثاني بالذات، و لذلك يكون متقدما بالذات)، وكلا الفرضين باطل، إذ تقدّم في البحث السابق استحالة كون الهيولى شيئًا موجودًا في الأعيان من دون الصورة فلا يمكن أن تتقدم عليها، أو فقل إن عليّة الهيولى تستلزم فعليتها في رتبة سابقة على الصورة وقد تقدم أن فعليّة الهيولى لا تكون بدون الصورة، وهذا حاصل إبطال علية المادة للصورة، وهو ما أفاده في قوله (فإنه من المستحيل أن تكون ذات الشيء سببًا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة).

وأما قوله (وقد منعنا هذا منعًا ليس بناؤه على أن ذاته لا يمكن أن يوجد إلا ملتزمًا لمقارنة الصورة، بل على أن ذاته يستحيل وجودها أن يكون بالفعل إلا بالصورة، وبين الأمرين فرق) إشارة إلى أن استحالة تقدم الهيولى على المادة ليس لما تم البرهان عليه سابقًا من المقارنة بين المادة والصورة، وإنما لاستحالة أن تقوم الهيولى بالفعل من دون الصورة، إذ إن كونها بالفعل كذلك يناقض القول بأنها جوهر قابل في ذاتها ولا فعلية لها من حيث هي مستقلة.

٣ـ الثالث أنه لو كانت المادة علة للصورة في عين كونها صرف

الاستعداد والوحدة، لازمه كون جميع الصور صورة واحدة، لوضوح أن لازم المشترك مشتركٌ، وبعبارة أخرى إن الهيولى غير مركبة من حيثيتين بل هي بسيطة، وبالتالي فإن صدور شيء عنها على فرض كونها علة له يعني أن يصدر كل ما يصدر عن الحيثية الوحدانية لها، فلا يحصل تمايز بين معاليلها لاشتراكهم جميعًا في الصدور عن حيثية واحدة ـ إذ لا تكثر في الهيولى ـ ، وهذا باطل بداهة لاختلاف الصور بالاعتبارات المتعددة كالزمان والمكان والوضع وغير ذلك.

فإن قال قائل، نلتزم بعلية المادة للصور وإنما نُرجع اختلاف الصور إلى أمر آخر عارض للمادة بحيث نقول إن كل مادة لها خصوصية غير دخيلة في ذاتها ولأجل هذه الخصوصية تختلف الصور الصادرة عن مادتها الخاصة، فجوابه إننا نسأل مرة أخرى عن هذه الخصوصية العارضة للمادة، من أين جاءت؟ فيعود السؤال من جديد عن علة هذه الخصوصية، فإن قيل هي المادة أشكل الأمر لعين ما ذكرنا من أن المادة البسيطة المشتركة بين الجميع لا يصدر عنها المختلف بالذات، وإن قيل هي غير المادة عن ماهية هذا الشيء وهو ممنوع، هذا مضافًا إلى ما سيأتي من أن الاستعداد الخاص للمادة بحيث تلازم صورة خاصة لا أيّ صورة، يرجع إلى مخصصيّة الصورة له، على الوجه الحق من أن الصورة والمادة لا يوجدان إلا معًا وأن المادة ليست علة للصورة، فالمادة حيث كانت استعدادًا صرفًا بسيطًا لا تعطي التخصّص بل الصورة تعطي المادة خصوصية معيّنة، ومثاله أن يقال إن المادة لا بشرط من جهة كل الاستعدادات

كالبـرودة والحـرارة وأمـا قبولها لاسـتعداد خاص كالحرارة فقـط في النار أو كالبـرودة فقط في الثلـج فإنه يعود للصورة الناريـة والصورة الثلجية لا لنفـس الهيـولى التي هي لا بشـرط عنهما.

ومـن هنـا يظهر أن تـوارد الصور على المـادة يقتضي أن تكـون كل صورة مسـبوقة بصـورة قبلهـا بحيث تكون الصورة السـابقة هـي التي عيّنت وخصصّـت المـادة باسـتعداد خاص بحيث يـرد عليها صـورة خاصة بعدهـا وهكـذا لا إلى نهايـة، وهذا السـرّ الذي يظهرمنه قـدم العالم.

وأمـا إن قيـل، نتفصّـى عـن هـذا بالقـول بـأن المخصص للمـادة بحيث تكـون علة لصورة خاصـة بالقول بأن المخصص أمـر خارجي مفارق للمـادة لا مقـارن لهـا حـتى يلزمـه مـا لزمـه آنفًـا، فإنّـا نقـول إن هذا المفـارق عندئـذ هـو علـة التخصيـص لا المـادة، فتكون المـادة قبول محـض لمـا يرد عليهـا من المفـارق فيخصصهـا، وهذا خـلاف الفرض مـن أن الهيولى علـة الصورة.

وأشـار بقولـه (فقـد بطـل أن تكون المـادة علة للصـورة بوجه مـن الوجوه.) إلى أن المـادة لا يمكـن أن تكون علة تامة ولا جزء العلـة للصورة، على خلاف ما سـيأتي مـن أن الصورة وإن كانت ليسـت بعلة تامة للمـادة إلا أنها جزء علة لها.

القسم الرابع: امتناع عليّة الصورة لوحدها للمادة

قال الشـيخ و قد بـقي أن تكون الصورة وحدها هي التي بهـا يجب وجود المادة. فلننظر هل يمكن أن تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة.

فنقـول: أمـا الصورة الـتي لا تفارقهـا مادتهـا فذلك جائـز فيها، وأمـا الصورة

الـتي تفـارق المـادة، وتبـق المادة موجـودة بصـورة أخـرى، فلا يجوز ذلـك فيها.

وذلـك لأن هذه الصورة، لو كانت وحدها لذاتها علـة، لكانت المادة تعدم بعد عدمهـا، وتكون للصورة المسـتأنفة مـادة أخرى توجد عنهـا، ولكانت تلك المادة حادثـة، ولكان يحتاج لها إلى مـادة أخرى. فيجب إذن أن تكـون علة وجود المادة شـيئًا مـع الصورة، حـتى تكون المادة إنما يفيـض وجودها عن ذلك الشـيء. لكن يستحيل أن يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة، بل إنما يتم الأمر بهما جميعًا.

فيكـون تعلـق المـادة في وجودها بذلك الشـيء وبصـورة كيف كانـت تصدر عنـه فيها، فلا تعـدم بعدم الصـورة، إذ الصـورة لا تفارقها إلا لصـورة أخرى تفعل مـع العلـة ـ التي عنها مبـدأ وجود المـادة ـ ما كانـت تفعله الصـورة الأولى.

فبمـا أن هـذا الثـاني يشـارك الأول في أنه صـورة، يشـاركه في أنـه يعاونه على إقامـة هذه المـادة، وبما يخالفه يجعل المـادة بالفعل جوهرًا غيـر الجوهر الذي كان يفعله الأول.

فكثيـر من الأمـور الموجـودة إنما تتم بوجود شـيئين، فـإن الإضاءة والإنـارة إنما تحصل من سـبب مضيء، ومن كيفية لا بعينها تجعل الجسـم المسـتنير قابلًا لأن ينفذ فيه الشـعاع ولا ينعكس ثم تكـون تلك الكيفية تقيم الشـعاع على خاصية غيـر الخاصية الـتي تقيمه كيفية أخرى مـن الألوان.

ويجـب أن لا تناقـش فيمـا لفظنا به من نفـوذ الشـعاع وانعكاسـه، بعد أنك بالغـرض بصير. ولا يبعـد ـ إذا تأملت ـ أن تجد لهذا أمثلة أشـد موافقة ولا يضرك أن لا تجـد أيضًا مثـالًا، فإنه ليـس يجب أن يكون لـكل شيء مثال).

■ **الشرح**

يريـد الشـيخ في هذا الموضع بيـان أن الصورة وحدها لا يمكـن أن تكون علة للمـادة وإن كان التحقيق أنها شـريكة العلة في تحصّلها.

وتفصيل ذلك من وجهين أشار الشيخ ههنا إلى أحدهما دون الآخر:

أمـا السـبب الأول هـو أن الصورة تفـارق المـادة في ظرف بقـاء الأخيرة، فإن الصـور تتعاقب على المـادة الواحدة بحيث تتـوارد صورة بعد صـورة عليها، وهو ما يسـتحيل فيما لو كانت علة للمادة، لوضوح أن العلة التامة لا يمكن أن تفارق معلولهـا وأن العلـة التامة لو انعدمت انعدم معلولها، فلو قائل قائل لا نسـلّم بقاء المـادة مـع مفارقـة الصـورة، فإنا نقـول إن هـذا لازمه حـدوث المـادة زمانًا، وهو مسـتحيل إذ قـد ثبـت في محلـه أن كل حادث زماني مسـبوق بمـادة، فلو كانت المادة حادثة لوجب أن تكون مسبوقة بمادة، فيتسلسل الأمر.

أما السبب الثاني فحاصله أن الصورة تحتاج إلى المادة في تشخصها، فالصورة المائيـة مثـلًا حـتى توجد لا بـد أن تتحقق في زمـان معيّن ووضع معـيّن إلى غير ذلـك مـن المحـددات، والذي يعـيّن هذه الأمـور هي المـادة ولـذا كان كل نوع مجـرّد لا يتكثر بل يكون في شـخص واحد لعدم تكثّـر المحددات التي ترجع إلى المـادة، وقد تقدّم الـكلام في ذلك. وبعبارة أخرى إن المـادة متقدمة على الصورة والمتأخر لا يكون علة للمتقدّم.

فـلا يبـقى إلا أن تكـون الصورة جـزء العلة لوجود المـادة بحيث تكـون العلة الفاعليـة للمادة أمرًا مفارقًا وشـريكتها في تحصّل المادة هي الصورة، وقد سـبقت الإشـارة في البحث الطبيعي أنه بعد أن ثبت تركب الجسم من المادة والصورة وأن علتـه لا بـد أن تكون أمرًا خارجًا عنه مفارقًا له لا مادة ومادية، وأن المادة لا يمكن

أن تكـون بوجـه من الوجوه علة للصورة، وأن السـبب المفـارق لا يعيّن تخصص المادة، بل إنه يقوّم المادة بصورة ما فتكون شريكة المفارق في تحصّل المادة.

وينبغـي أن يُتنبّـه أن الشـيخ يريـد أن شـخص الصـورة ليـس لـه مدخلية في تقـوّم المـادة بـل إن المفـارق يقوّم المـادة بطبيعة الصورة والشـخص المنتشـر البـدليّ، وبخلاف شـخص الصورة الذي يفتقر إلى المـادة، ومنه يظهر أن كلّا من الصـورة والمـادة مفتقر إلى الآخر عـلى وجه غير دائر، وذلـك أن المادة تفتقر إلى طبيعة الصورة في تشـخّصها وشـخص الصورة ـ لا طبيعتها ـ يحتاج إلى المادة في تحصّله، فلا دور.

وعليه، فإن الصورة لم تكن علة تامة للمادة لأنها تفارق المادة بسـبب تعاقب الصـور المختلفـة عليهـا، ولكـن لا يـرد ههنا إشـكال حاصلـه أن بعـض الصور لا تفـارق موادّهـا، كالصـور الفلكيـة، فـإن ذلك لا يقـدح في أصـل البرهان لأن الصورة الفلكية متشخصة بالمادة كذلك فلا تكون علة تامة لها.

▪ تمثيل وتوضيح

يمكـن لنا أن نذكـر في هذا الموضع مثالًا توضيحيًا حسـيًا يقـرّب إلى الأذهان كيفيـة العلاقـة بين المادة والصـورة، فلو نظرنا إلى المصبـاح الكهربائي المضاء في الغرفـة، فإن ظهـوره يتوقف على منبع ومصـدر الكهرباء وعلى القابـل للكهرباء، فـإذا اتصـل الجسـم القابـل للكهرباء بمـا يفيضه منبـع الكهرباء يظهر الشـعاع، فمصـدر الطاقـة في المثـال كالعقـل المفارق والجسـم القابـل كالصـورة حيث إن الجسـم القابل شـريك المصدر الكهربـائي في إفاضة الضوء، وإنمـا كانت طبيعة الجسـم هي شريكة المصدر لإفاضة الشـعاع والضوء، فيقال إن المولد الكهربائي يحتاج إلى جسـم مـا ليفيض الضوء لا إلى جسـم خاص.

ويمكن طرح مثال آخر، وهو أن الاشتعال حتى يحصل للنار لا بد من وجود جوهر النار والهواء لا بعينه والذي يتجدد بأشخاصه، فالاشتعال الذي هو كالمادة إنما يتحصل بالنار التي هي كالجوهر المفارق وبالهواء لا بعينه والذي تتجدد على نحو البدلية أفراده والتي هي كطبيعة الصورة.

ثم إن حاصل ما تقدم في بيان العلاقة بين الصورة والمادة هو أن المادة لا يمكن أن تكون بوجه من الوجوه علة للصورة، وأن الصورة في الواقع هي شريكة العلة في تحصّل المادة، وأن المفيض لكلٍّ من المادة والصورة عقل مفارق للمادة بحيث يفيض المادة ويحصلها بصورة ما على التعاقب، وكذلك إن الصورة حيث كانت لها الفعلية لا مجرد الاستعداد الذاتي كالهيولى، كانت من حيث طبيعتها متقدمة على المادة بالعلية، وأما الصورة الشخصية فمتأخرة عن المادة ومحتاجة إليها كما بيّنا. ومنه يظهر أن الترتيب يكون على هذا النحو، العقل المفارق أولًا يفيض طبيعة الصورة التي تحصّل المادة ومن ثم الصورة الشخصية تتحصل بعد المادة، وليس هذا ببعيد عن التعقل، إذ الذي يحتاج إلى المادة أمر عارض على طبيعة الصورة وهو التشخص فلا مانع من توقف المادة على الطبيعة والتشخص على المادة، وبتعبير تمثيلي إن المادة تحتاج إلى طبيعة الصورة المائية في تحصّلها ولكن الصورة المائية في تشخّصها تحتاج إلى المادة.

القسم الخامس: في دفع الإشكالات على ما تقدّم

قال الشيخ (و لقائل أن يقول: إنه إن كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له، و إذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة، فوجب أن يبطل المعلول.

فنقول: إنه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة، من حيث الصورة صورة معينة بالنوع، بل من حيث هي صورة. وهذا المجموع ليس يبطل البتة، فإنه يكون دائمًا موجودًا ذلك الشيء، والصورة من حيث هي صورة، فيكون لو لم يكن ذلك الشيء لم تكن المادة، ولو لم تكن الصورة من حيث هي صورة لم تكن المادة. ولو بطلت الصورة الأولى لا بسبب تعقب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده، ولا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هو صورة. فكان يستحيل أن يفيض من ذلك الشيء وجود المادة، إذ هو وحده بلا شريك أو شريطة.

ولكن لقائل أن يقول: إن مجموع ذلك: العلة والصورة ليس واحدًا بالعدد، بل واحد بمعنى عام، والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد، ولمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد. فنقول: إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة الواحد بالعدد، وهاهنا كذلك، فإن الواحد بالنوع ـ مستحفظ بواحد بالعدد ـ هو المفارق. فيكون ذلك الشيء يوجب المادة، ولا يتم إيجابها إلا بأحد أمور تقارنه، أيها كانت. وأما ما هذا الشيء فستعلمه بعد.

■ **الشرح**

يورد الشيخ ههنا جملة من الإشكالات وأجوبتها:

١ـ الإشكال الأول حاصله أن الصورة على ما قيل هي جزء العلة للمادة، ومن الواضح أن جزء العلة إذا انتفى تنتفي العلة التامة، وإذا انتفت العلة فإن المعلول ينتفي بتبعها.

والجواب واضح مما سبق حيث بيّنا أن جزء العلة ليس هذه الصورة

الشخصية التي تنتفي وترد صورة شخصية أخرى على المادة بعدها، بل جزء العلة هي طبيعة الصورة من حيث هي صورة، وهي لا تنتفي بسبب تعاقب الأفراد الصورية، بل هي ثابتة وغير منتفية، فليس جزء العلة عندئذ بمنتفٍ حتى يرد ما أُشكل به، اللهم نعم إن بطلت الصورة الأولى ولم يتعقبها الصورة الثانية الشخصية للزم ذلك الإشكال إذ سيكون العقل المفارق وحده عندئذ بلا طبيعة الصورة، والحال أن الأمر ليس كذلك في محل كلامنا إذ فساد الصورة السابقة إنما يكون بسبب تعقب الصورة اللاحقة فلا يخلو الأمر من صورة ما، فالصورة المائية مثلًا سبب انعدامها عند الغليان هو حلول الصورة الهوائية، وهذا هو المراد بقوله (ولو بطلت الصورة الأولى لا بسبب تعقب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده).

٢ـ الإشكال الثاني حاصله أن طبيعة الصورة، ومن حيث هي صورة أمر عام كلي ينطبق على كثيرين، فعندئذ لا يتحقق مادة خاصة من انضمام الأمر العام إلى فاعلية العقل المفارق، ووقد يراد من الأمر العام في هذا الإشكال أحد أمرين:

الأول إن قول الشيخ (صورة ما) أمر عام ذهني إذ الصورة من حيث هي صورة لا تحقق لها إلا في الذهن، وما كان كذلك لا يقوّم الأمر الخارجي وبعبارة أخرى إن المفهوم العام الذهني للصورة بمعنى العنوان المنتزع عن الأفراد المتعاقبة للصورة على المادة لا يقوّم المادة الخارجية، إذ ليس المتحقق في الخارج إلا الصور الشخصية.

والجواب على هذا أن المراد من الأمر العام ليس المتحقق في الذهن،

بـل هـذا خارج محـل الـكلام، إذ المقصـود الطبيعـة المائيـة والطبيعة الهوائيـة المنحفظـة في الأفـراد الكثيرة لها.

والثـاني أن يكـون المقصود من الأمر العام الكثير غير الشـخصي الواحد، والإشـكال عندئـذ حاصلـه أن الأمـر العـام الكثيـر يكون جـزء علة للعقـل المفارق فيكـون عندئذ كل فرد فـرد من هذا الكثيـر مع العقل المفـارق علة للمـادة، فتتحقق معلـولات بعدد الكثـرة الموجودة.

والجـواب على هذا أنه مـا ذُكر يصح لو كانت الصورة علـة فاعلية لوجود المـادة، والحـال أنها ليسـت كذلك بل هي شـرط لبقاء المـادة، فالذي أفـاض الوجـود على المـادة هـو العقـل الفعّال وأمـا بقاؤهـا فبطبيعة الصـورة، فطبيعـة الهواء الواحدة الـتي لها أفراد متكثرة هي الشـرط في بقاء المـادة الواحدة الـتي يتعاقب عليها الصور الشـخصية.

القسم السادس: أقسام الصور

قال الشـيخ (فالصور إما صور لا تفارق المادة، و إما صور تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها. فالصور التي تفارق المادة إلى عاقب، فإن معقبها فيها يستبقيها بتعقيـب تلـك الصـورة، فتكون الصـورة من وجه واسـطة بـين المادة المسـتبقاة وبـين مسـتبقيها، والواسـطة في التقـويم، فإنـه أولًا يتقـوم ذاته، ثم يقـوم به غيره أوليـة بالـذات، وهـي العلـة القريبة مـن المسـتبقي في البقاء. فـإن كانـت تقوّم بالعلـة المبقيـة للمـادة بواسـطتها، فالقوام لها مـن الأوائـل أولًا، ثم للمـادة، و إن كانـت قائمـة لا بتلـك العلـة، بل بنفسـها، ثم تقـام المادة بهـا فذلك أظهـر فيها. وأمـا الصـور الـتي لا تفارقهـا المـادة فلا يجـوز أن تجعـل معلولة للمـادة حتى

تكـون المـادة تقتضيها وتوجبها بنفسـها، فتكـون موجبة لوجود ما تسـتكمل به، فتكون من حيث تسـتكمل به قابلـة، ومن حيث توجبه موجـدة، فتكون توجب وجـود شيء في نفسـها تتصـور بـه. لكن الشـيء من حيـث هو قابـل، غيره من حيـث هو موجـب. فتكون المـادة ذات أمريـن: بأحدهما تسـتعد، وبالآخر يوجد عنهـا شيء. فيكون المسـتعد منهما هو جوهر المـادة، وذلك الآخر أمـرًا زائدًا على كونـه مـادة تقارنـه وتوجـب فيه أثـرًا كالطبيعـة للحركـة في المادة، فيكـون ذلك الشــيء هو الصـورة الأولى، ويعود الـكلام جذعًا.

فـإذن الصورة أقدم من الهيـولى، ولا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسـها موجودة بالقـوة دائمًا، و إنما تصيـر بالفعل بالمادة، لأن جوهر الصـورة هو الفعل.

وأمـا طبيعـة مـا بالقـوة فـإن محلهـا المـادة، فتكـون المـادة هي الـتي يصلح فيهـا أن يقـال لها إنها في نفسـها بالقـوة تكون موجـودة، و إنها بالفعـل بالصورة، والصـورة و إن كانت لا تفارق الهيولى فليسـت تتقوم بالهيولى، بـل بالعلة المفيدة إياهـا الهيـولى وكيف تتقوم الصورة بالهيـولى وقد بينا أنها علتهـا؟ والعلة لا تتقوم بالمعلـول، ولا شـيئان اثنان يتقوم أحدهمـا بالآخر بأن كل واحـد منهما يفيد الآخر وجـوده. فقـد بان اسـتحالة هذا، و تبـين لك الفرق بـين الذي يتقوم به الشـيء وبين الـذي لا يفارقه.

فالصـورة لا توجد إلا في الهيـولى، لا أن علة وجودها الهيولى، أو كونها في الهيولى. كمـا أن العلـة لا توجـد إلا مـع المعلـول، لا أن وجود العلة هـو المعلـول أو كونه مع المعلـول، كمـا أن العلة إذا كانت علـة بالفعل لزم عنها المعلـول وأن تكون معها، كذلـك الصـورة إذا كانت صـورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شـيئًا، ذلك الشـيء مقـارن لذاتها. فـكان ما يقوم شـيئًا بالفعل، ويفيـده الوجود، منه مـا يفيده وهو

مبايـن، ومنـه ما يفيده وهـو ملاق وإن لم يكـن جزء منه مثـل الجوهر للأعراض التي يلحقها أو يلزمهـا، والمزاجات.

وبـيّن بهـذا أن كل صورة توجد في مادة مجسـمة، فبعلة ما توجـد، أما الحادثة فذلـك ظاهـر فيها، وأمـا الملازمة للمادة فـلأن الهيولى الجسـمانية إنما خصصت بهـا لعلة. وسـنبين هذا أظهـر في مواضع أخرى.)

■ الشرح

يشـير ههنـا إلى أن الصـور تنقسـم إلى صـورة عنصريـة وأخرى فلكيـة، أما الصـورة العنصرية فهي صـورة تفارق المادة وأمـا الصورة الفلكيـة فلازمة للمادة لا تفارقهـا، وقـد مرّت الإشـارة إلى ذلك في عـدة مواضع.

فالصـور العنصريـة تتعاقـب على المـادة بحيث تفسـد صورة بسـبب تعقبها بصـورة أخـرى، وفاعليـة هذا الأمر مـن العقل المفـارق كما نبّهنـا، بحيث يعقّب العقـل المفـارق المـادةَ صـورة بعـد صورة بـه يسـتحفظها، وإن شـئت قلت إن الصـورة تكون واسـطة بالإفاضة بحيث لـو لم توجد الصورة لا تفـاض المادة وهو معـنى تقـدّم الصورة من حيـث طبيعتها عـلى المادة.

وقولـه (فإنـه أولًا يتقـوم ذاتـه، ثم يقـوم به غيـره أوليـة بالذات، وهـي العلة القريبـة من المسـتبقي في البقاء) يريد بـه أن الصورة أولًا تتقـوّم وتتحصّل بذاتها قبـل المـادة أوليـةً غيـر زمانية بـل ذاتية، ومـن ثم تتحصّـل المادة بهـا وبالعقل المفـارق على مـا قدمنا من كـون الصورة شـريكة العلـة، فتكون بهـذا التقريب علـةً قريبـة للمادة في اسـتبقائها عبر الفاعـل المفارق الذي هـو العقل المفارق.

وأمـا بالنسـبة للصـور الفلكية الـتي لا تفـارق المادة، فقـد يتوهـم متوهمٌ أن

هـذه الصورة حيـث كانت لا تفارق المادة فهي لا تسـتغني عنهـا وبالتالي مفتقرة إليهـا ومعلولـة لها، وليس كذلـك إذ المادة لا يمكـن أن تكون علـة بوجه للصورة لأن المـادة تسـتكمل بالصـورة، فالمـادة عندما تفـاض عليها صورة المـاء ـ وهذا مثـال عنصـري ـ تصبـح مـادة مائية وهـذا هو اسـتكمالها بما لها من الاسـتعداد الـذاتي، وإذا كان أمـر الصـورة هكـذا فلا يمكـن أن تكـون علـة لما بـه حصل كمالهـا، إذ المعلـول أخس من العلة والعلـة أكمل منه إذ هي معطيـة الكمال له، وعليـه لا يمكـن أن تكون المـادة علة للصورة سـواء ألزمتهـا أم فارقتها.

هـذا مضافًـا، إلى أن العليـة لا تجتمع مع كون المـادة من حيـث جوهرها أمرًا قابـلًا، والقابـل لا يكون فاعـلًا من حيث ذاته وليسـت العليـة إلا الفاعلية.

ومـن ثم ينبّـه الشـيخ على أنـه لا ينبغـي التوهم أن الصـورة موجـودة بالقوة بنفسـها ومـن ثم تقـوم بالفعـل بالمـادة، إذ الصورة من حيـث ذاتها أمـر بالفعل وهـي الجوهـر الـذي بـه تكـون فعليـة الجسـم كما مـرّ، ولا يمكـن فرضهـا أمرًا بالقـوة لكـون ذلك خـلاف ما هـو ذاتها، وهـذا خلاف المـادة التي هـي بذاتها أمـرًا بالقـوة وبغيرهـا تصبح بالفعل وهذا نظيـر أن الممكن بالـذات يكون واجبًا بالغيـر ولكن الواجـب بالـذات لا يكون ممكنًـا بالغير.

والحاصـل، أن كـون صـورة ما لا تفـارق المـادة لا يصيّرها معلولة لهـا إذ فرقٌ بين كـون الصورة مـع المادة وكونهـا بالمادة، والحـق الأول.

قولـه (فكان ما يقوم شـيئًا بالفعل، ويفيده الوجـود، منه ما يفيده وهو مباين، ومنه ما يفيده وهو ملاق وإن لم يكن جزء منه مثل الجوهر للأعراض التي يلحقها أو يلزمها، والمزاجات.) إشارة إلى أن العلة إما أن تكون مقارنة لمعلولها وإما مفارقة، ومثال الثاني العقول للصور، والأول على قسـمين منـه ما يكون المعلول جزءًا من

مركب كالهيولى والصورة اللذين معًا يشكلان الجسم المركب منهما في عين كون الصورة علة للهيولى، ومنه ما لا يكون كذلك كالجوهر الذي هو علة للعرض بوجه ولكن العرض ليس جزءًا من الجوهر بل عارض عليه مقارن له.

وقد يسأل سائل بعد هذا البيان، أنه ما الذي خصص الأجسام الفلكية بصورها الخاصة، فلا صورة قبلها حتى تتعاقب عليها صورة أخرى ولا المادة مستأهلة لأن تحقق فيها الصورة؟ والجواب هو على ما سيأتي أنه العلة المفارقة أي العقل، يشتمل على حيثيات مختلفة تكون كل حيثية سببًا لصدور صورة خاصة لكل جسم فلكي.

ومما ينبغي أن يتنبّه إليه، وهو من المهمات، إن شخص الهيولى متقوّم بنوع الصورة الجسمية، وشخص الصورة الجسمية متقوّم بطبيعة الصورة النوعية، فإذا انتفى نوع الصورة النوعية كما لو تبدل الماء إلى هواء انتفى شخص الصورة الجسمية لا طبيعتها، ولا ينتفي شخص الهيولى إذ إن طبيعة الصورة الجسمية ـ لا شخصها الذي فرض انتفاؤه ـ هي المقوّمة لشخص الهيولى.

وقد استشكل صدر المتألهين على الشيخ بما يراه من أقوى أدلته على أصالة الوجود، ومفاد هذا الإشكال أنه بناء على ما قدّمه الشيخ فإن العقل المفارق متقدم على الصورة التي بدورها متقدمة على المادة، وكلٌّ منها جوهر، فكيف يتقدم جوهر على جوهر بالعلية؟ إن قلت إن التقدم بالجوهرية فهو محال للزومه التشكيك في الماهية، وإن قلت بل هو تقدم وتأخر بالوجود فهذا قول بأصالة الوجود والتشكيك فيه، وإن قيل باعتبارية الوجود يكون التقدم والتأخر اعتباري وهو خلاف الفرض والتحقيق. فلا بد حتى يصح تقدم العقل على الصورة والصورة على المادة أن يكون الأصيل هو الوجود. قال ما لفظه «واعلم أن في هذا المقام إشكالًا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على

المـادة وتقدمهما على الجسـم وتقدم الجوهـر المفارق على الجميع وهـو أنكم قلتم إن الوجـود ليس بجنس لمـا تحته لوقوعـه وحمله عليهـا بالتقدم والتأخـر فيجب أيضًا حينئذ أن لا يكون الجوهر جنسًـا للهيولى والصورة والجسـم المفارق لأن بعضها أقدم مـن بعـض فليس حمـل الجوهر عليها بالسـوية بـل يتقـدم ويتأخـر [...] وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السـواء فليسـت جوهرية شيء علة لجوهرية شيء آخر حتى يصير الجسـم لجوهريـة الهيولى والصورة جوهرًا بل هذه التقدمـات والتأخرات كلها من جهة الوجود لا من جهة الماهية وجنسـها فعلة الهيـولى ليسـت في ذاتها جوهـرا قبل الهيولى بـل في أنها موجودة قبلها و كذا ليسـت الهيـولى والصـورة متقدمان في أنهما جوهرين على الجسـم بل الكل على السـواء في نسبة الجوهرية إليها إنما التقدم والتأخر والعلية والمعلولية في أقسام الجوهر في الوجود و بالوجـود و العجب من بعض أجلة المتأخرين و مـن يحذو حذوه حيث إنهم ذهبوا إلى اعتباريـة معنى الوجود و جعل المجعول و الجاعـل نفس الماهيات ثم إنهم أنكروا التشـكيك بالتقـدم و التأخـر في الذاتيـات فيلزمهـم التناقض في كـون جوهر علة لجوهـر آخـر و هم لا يشـعرون و أما أتبـاع الرواقين فلمـا زعموا أن الوجـود لا حقيقة لـه في الخـارج ذهبـوا إلى جـواز التشـكيك في الـذاتي بالتقـدم و التأخـر و الشـدة و الضعـف لأن الجوهـر عندهـم أقدم و أشـد في أنه جوهر مـن جوهر آخـر و جعلوا جواهـر هـذا العـالم بصورها النوعية كظـلال جواهر العـالم الأعلى و صورهـا المفارقة و الـكل عندنا راجـع إلى الوجود و مراتبه في الشـدة و الضعف و العلـو و الدنو».(١)

---

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص ٨٣.

والجـواب عـلى هـذا الإشـكال أن الاختـلاف بـين العقـل والصـورة والمادة راجـع إلى الفصـول، فالعقـل نـوع غير الصـورة والمـادة، فالاختـلاف بينا نوعي لا جوهـري، وعليـه يكون العقـل أكمل من الصـورة لا بالجوهرية بـل بالنوعية، وإن شـئت قلـت هو نـوع أكمل بسـبب فصلـه، فالتقـدم ماهـوي لا وجودي، ولا يلـزم ذلك التشـكيك في الماهية إذ ليسـت هـذه الثلاثة ماهيـة واحدة حتى يقـال إنها مشـككة، بل كل جوهر مـن هذه الثلاثة نوع مسـتقل يتقدم أحدهما عـلى الآخر بنوعـه، هذا بالنسـبة للاختـلاف بينهما.

وأمـا التقـدم والتأخـر فيرجـع إلى التقـرر الماهـوي، فـإن العقـل متقدم على الصـورة والصـورة عـلى المـادة بالجعـل، وإن عبّر الشـيخ بـأن التقـدم والتأخر بالوجـود فمقصـوده بالموجوديـة أي بالتقرر، بمعـنى أن ماهية العقـل جُعلت قبل ماهيـة الصـورة وكذلـك ماهيـة الصورة قبـل المادة.



فهرس المحتويات

المقالة الأولى

[الفصل الأول] (١)

فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبين إنيته في العلوم

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في تحصيل موضوع هذا العلم

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

[الفصل الرابع] (د)

فصل في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم

[الفصل الخامس] (هـ)

فصل في الدلالة على الموجود والشيء وأقسامهما الأول، بما يكون فيه تنبيه على الغرض

[الفصل السادس] (و)

فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود، والممكن الوجود، وأن الواجب الوجود لا علة له، وأن الممكن الوجود معلول، وأن الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود، ولا متعلق بغيره فيه

[الفصل السابع] (ز)

فصل في أن واجب الوجود واحد

[الفصل الثامن] (ح)

فصل في بيان الحق، والصدق، والذب عن أول الأقاويل، في المقدمات الحقة

المقالة الثانية

[الفصل الأول] (ا)

فصل في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلي

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في أن المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

[الفصل الرابع] (د)

فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود